












الجزء السادس من

# كتاب

الواقف تأليف الامام الاجل القاضي عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد  
لايحي بشرحة للمحقق السيد الشريف علي بن محمد الجرجاني المتوفي سنة  
٨١٦ مع حاشيتين جليلتين عليه احدهما لميد الحكيم السالكوتي والثانية  
للمول حسن جلي بن محمد شاه القناري  الجميع وأنزلهم من منازل  
كرمه المكان الرفيع

General Organization of the Alexandria  
Library (GOAL)

Bibliotheca Alexandrina

(تبييه) قد جعلنا في أعلى المصحفة الواقف بشرحها ودونها حاشية عبد الحكيم السالكوتي  
ودونها حاشية حسن جلي مفصلاً بين كل واحد منها بجدول فاذا اقررت احدي  
الحاشيتين في صحيفة تبها على ذلك

الهيئة العامة لكتبة

رقم التصنيف 292

رقم التسجيل ١٩٦٨

عيسى بن محمد بن عبد الرحمن بن علي

الطبعة الأولى على نفقة

الحاج محمد قنديل سني المغربي البصري

سنة ١٣٢٥ هـ و ١٩٠٧ م

مطبعة البغدادية بمصر

(تمت)

# بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

## ﴿النوع الثاني﴾

من الانواع الخمسة (العلم وفيه مقاصد) ستة عشر ﴿المقصد الاول﴾ العلم لابد فيه من اضافة  
أي نسبة مخصوصة (بين العالم والمعلوم) بها يكون العالم عالماً بذلك للمعلوم والمعلوم معلوماً لذلك  
العالم (وهو) أي ما ذكرناه من الاضافة والنسبة هو (الذي نسميه) نحن معاشر المتكلمين  
(التعلق) فهذا الامر المسعي بالتعلق لابد منه في كون الشيء عالماً بآخر (ولم يثبت غيره  
بدليل) فلذلك اقتصر جمهور المتكلمين عليه (وقيل هو) أي العلم (صفة) حقيقة ذات  
تعلق (والفائل به جماعة من الاشاعرة وهم الذين عرفوه بأنه صفة توجب تمييزاً لا يحتفل  
التقيض وقد عرفت أنه المختار من تعريفاته عند المصنف فلا تغفل وعلى قول هؤلاء) ثمة  
أمرانها العلم (وهو تلك الصفة (والمالية) أي ذلك التعلق (وأثبت القاضي) الباقي العلم

(قوله العلم لابد فيه الخ) فاما اذا أدركنا شيئاً فلا خفاء في أنه يحصل لنا حال يكاد يشهد النظرة بأنها  
بمحصول أمر لم يكن لازوال أمر كان وما ذاك الا تميز لذلك الشيء وظهوره فهذا القدر ضروري وأما  
ماسواه فأمر يحتاج الى دليل وهو الذي يعبر عنه بالاضافة والتعلق فان قلت التعلق انما يتصور بين الشيئين  
وذلك في المحققات فت التعلق العلمي يكفيه التعدد والتكثر في المفومات في أنفسها ولا يستدعي الثبوت  
في الخارج أو الذهن

(قوله وقد عرفت أنه المختار الخ) لانه المذهب المختار فلا تغفل عن التفرق بينهما ولا يتوهم لثباته  
بين قوله قيل ولا بين ماسبق من قوله وهو المختار فان المختار من التعريفات ما يكون بريئاً عن الخلل  
سواء كان متبنياً على المذهب المختار أو لا

(قوله وقد عرفت أنه المختار من تعريفاته عند المصنف) كأنه إشارة الى الاعتراض على المصنف  
حيث يدل ما اختاره في صدر الكتاب على ان العلم عنده صفة ذات تعلق وقوله هنا ولم يثبت غيره  
بدليل يدل على ان المختار عنده كون العلم نفس التعلق  
(قوله أي ذلك التعلق) فسر به إشارة الى أنه لم يرد بالمالية الخال بل نفس التعلق لان هذا ليس

الذي هو صفة موجودة والمالية التي هي من قبيل الاحوال عنده وثابت (معهما تعلقا فاما للعلم فقط اولعالمية فقط فهنا ثلاثة أمور) العلم والمالية والتعلق الثابت لاحدهما (واما لهما معا فهنا أربعة أمور) العلم والمالية والتعلق الثابت لهما (وقال الحكماء العلم هو الوجود الذهني أي الموجود الذهني كما قالوا العلم حصول الصورة وازدادوا به أنه الصورة الحاضرة على ما صرح به بعضهم وبديل عليه أنهم جعلوا العلم من مقولة الكيف ومع ذلك عرفوه بحصول الصورة ولا شبهة في أن الحصول ليس من هذه المقولة وانما ذهبوا الى أن العلم هو الوجود الذهني (اذ قد يقل ما هو في محض وعدم صرف في الخارج) بحسب الخارج كالمعتقدات وكثير من الممكنات كبعض الاشكال الهندسية ألا ترى أننا نحكم عليها ولا يمكن ذلك الابتغالها ولا شبهة أيضاً في أن بين المائل والمقول تعلقا خصوصاً كما مر (والتعلق انما يتصور بين شيئين) متباينين ولا تمايز الا بأن يكون لكل منهما نبوت في الجملة واذ لا نبوت للمعلوم ههنا في الخارج (فاذا لاحقيقة له الا الامر للوجود في الذهن وهو أي ذلك الامر الموجود في الذهن هو (المعلم) وأما التعلق للذكو كدور فامر خارج عنه حقيقة العلم لازم لها (و) هو (المعلوم) أيضاً فانه باعتبار قيامه بالقوة المائلة علم وباعتباره في نفسه من حيث هو معلوم فالمعلم والمعلوم متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار واذا كان العلم بالمعدومات الخارجية على هذه

[قوله ولا تمايز الخ] لانه سنة نبوتية يقتضى نبوت الثبوت له وللمناقشة فيه مجال  
[قوله فاذن لاحقيقة له] أي لامعية ثابتة لتلك التي الصرف الا الامر للوجود في الذهن اذ لا نبوت  
الا في الخارج أو في الذهن  
[قوله هو العلم] فيه ان ما تقدم انما يدل على انه لا بد في العلم من أمر موجود في الذهن وأما انه هو العلم فكلا لا بد من ضم مقدمة وهي أن التعلق ليس يعلم لان العلم يوصف بالمطابقة واللامطابقة والتعلق لا يوصف بهما فاذن العلم هو ذلك الامر الموجود اذ لا تلك ههنا  
[قوله علم] موجود بوجود أصل كائن الكيفيات النفسية يترب عليه الآثار في الخارج كككون

قول أصحاب الاحوال

(قوله ولا تمايز الا بأن يكون الخ) قيل مذهب الحكماء ان السكلي حادث وجوداً اما في الخارج أو في الذهن فله قول وجوده معدلات متماثلة تقربه الى الوجود على مراتب متفاوتة فلولا انه يتأثر بما عداه في تلك الحالة التي هي حالة العدم الخفض كيف نقول ان المعد قرب اياه دون غيره وما يوجد بعد تمام المعدلات هو دون غيره وقد مررنا في بحث الوجود ما يقتضى به عن امثال هذه الاعتراضات فليرجم اليه (قوله فالمعلم والمعلوم متحدان بالذات الخ) فيه بحث اما أولاً فلان العلم عرض من مقولة السكيب

الحالّة واجب أن يكون العلم بسائر المعلومات كذلك اذ لا اختلاف بين افراد حقيقة واحدة نوعية (ثم) ان الامر الموجود في الذهن (قد يطابقه امر في الخارج) بأن تكون تلك الماهية التي انصفت بالوجود الذهني متصفة بالوجود الخارجي ايضاً (وقد لا يطابقه) بأن لا تكون

محله علماً مثلاً وعرض وكيف وباعتبار نفسه من حيث هو معلوم موجود بوجود ظلي اذا قيس الى الوجود الخارجي فقد يكون جوهره وقد يكون مضافاً ولا منافاة بين كون شيء واحد جوهره وعرضاً بالاعتبارين فتدبر فأنه من الزلل

كما سبق والماهية المعلومة لا يلزم ان تكون عرضاً واذا كانت عرضاً لا يلزم ان تكون موافقة للعلم في المقولة فيشع اتحادهما لانه يلزم منه كون الشيء جوهره أو عرضاً معاً أو عرضاً من مقولين وكلاهما عا لان فان قيل اجمال كون الشيء جوهره أو عرضاً معاً أو عرضاً من مقولين من جهة واحدة وهما لا يلزم ذلك فان للمعلوم عرض من جهة قيامه بالموضوع الذي هو النفس وجوهر من حيث انه ماهية اذا وجدت في الخارج كانت لافي موضوع ولا منافاة في هذا ولا فيها اذا كان بالاعتبار الاول من مقولة من الاعراض وباعتبار آخر من اخري منها فلا محذور قلنا للمعتبر في كون الشيء جوهره أو عرضاً وجوده الخارجي كما يتبادر من المطلق لفظ الوجود ولا نزاع لاحد في ذلك والا لزم أن يكون الواجب تعالي عرضاً من وجه ولا يقول به أحد وأما ثانياً فلان العلم من الاعراض التفسيرية كما اعترفوا به فيكون موجوداً بوجود أصيل قائماً بالنفس موجباً لانصاف النفس به وكون محله النفس لا يوجب ان يكون وجوده ذهنياً ولا ينافي ان يكون خارجياً أصيلاً لما علمت من معناها فان جميع الكيفيات التفسيرية مثلية القدرة ونحوها وان كان محلها النفس لكنها موجودات خارجية والماهية لكونها معلومة غير موجودة في النفس بوجود أصيل بل بوجود ظلي عندهم غير موجب لانصاف النفس بها فكيف يكون احدهما الآخر وانما قلنا الماهية لكونها معلومة غير موجودة بوجود أصيل اذ لو كانت موجودة به لزم ان يكون سور للمعدومات والمستعانت من قبيل الموجودات الخارجية فتكون ماهيتها متصفة بالوجود الخارجي والفرق الاعتباري لا يجدى لان كون الشيء الواحد موجوداً ومعدوماً في حالة واحدة ولو كان بحسب الاعتبار لا يعقل ان قلت بكني في وجود العلم انصاف طبيعته به في ضمن بعض افرادها كمسور الموجودات قلت الفرق بين افرادها وجوداً وعدمها بحكم يأباه الوجدان الصحيح على ان الملاحظة تدل على قولهم بوجود جميع افراد العلم (قوله اذ لا اختلاف بين افراد حقيقة واحدة نوعية) فيه إيماء الى أن العلم طبيعة نوعية وقسبقيته في المراد الثاني من الموقف الاول منع كون العلم ذاتياً لما تحته فضلاً عن النوعية فكانه سكت هنا عن المنع اعناداً على ما سبق أو على كون الماهية النوعية معلومة عين طبيعة العلم ولا شك في بعده والظاهر ما قالوا من أن الوجدان يحكم بعدم الفرق بين علمنا بوجود وعلمنا بعدمه فاذا كان أحدهما بالانقطاع كان الآخر كذلك وأما حديث حجة الوجدان فقد مر تحقيقه فيما سبق

(قوله متصفة بالوجود الخارجي) اذا حكم على مفهوم كل شيء بأنه موجود في الخارج أو ليس بوجوده في كان

تلك الماهية موجودة في الخارج (وبهذا الاعتبار) أي باعتبار المطابقة (تلقته) أي ذلك للوجود الذهني (الاحكام الخارجية) من السواد والياض والحركة والسكون وظواهرها فان للماهية اذا وجدت في الخارج لم تخل من أنور تعرض لها بحسب هذا الوجود وتخص به فلا تكون عارضة لمحال كونها موجودة في الذهن ويحتمل أن يراد بهذا الاعتبار اعتبار للمطابقة واللا مطابقة على معنى أن الوجود الذهني مجرد حصوله فيه. لمعوظ من حيث هو وهو من هذه الحثية يجوز أن يكون له مطابق في الخارج وأن لا يكون ويمكن للعقل أن يجري عليه أحكاما خارجية صادقة أو كاذبة وهذا الاحتمال أنسب بقوله (وأما من حيث هو موجود) في الذهن (فلاحكم له) أي لا يمكن للعقل أن يحكم عليه من هذه الحثية (الابأن يصور مرة ثانية من

[قوله أي باعتبار المطابقة] أي باعتبار أنه موجود في الخارج

[قوله فان للماهية الخ] فلي هذا التوجيه الحق بمعنى العروض والاحكام الخارجية بمعنى المحمولات التي تنصف بها الاشياء في الخارج وهو الظاهر المتبادر من العبارة ولذا قدمه وعلى التوجيه الثاني يكون الحق عبارة عن اجراء العقل عليه تلك المحمولات سواء كانت صادقة أو كاذبة يعني باعتبار صحتها تصافه بالمطابقة واللا مطابقة وهو اعتباره من حيث هو فان الماهية لا يشترط شيء يمكن أن يوجد وان لا يوجد يمكن للعقل اجراء المحمولات الخارجية عليها صادقة كانت أو كاذبة بعد الاجراء وهذا التوجيه وان كان صرفاً للحقوق عن المعنى المتبادر لكنه أنسب بقوله وأما من حيث هو موجود في الذهن فلا حكم له اذ معناه لا يمكن للعقل أن يجري عليه حكماً لانه لا يعرض له حكم فان الامر الموجود في الذهن له عوارض ذهنية وان لم يحكم العقل بها عليه مرة وقوله ومحصول الكلام أي على التوجيه الثاني

[قوله ويمكن للعقل الخ] وذلك لان المحكوم عليه بالاحكام الخارجية للماهية لا يشترط شيء وهي ملحوظة قصداً فيمكن الحكم عليه بها وان كان عروض تلك العوارض باعتبار الوجود الخارجي [قوله الابأن يصور مرة ثانية الخ] لان المحكوم عليه للوجود الذهني من حيث وجوده فيه وحكم العقل على شيء باعتبار من الاعتبارات فرع تصوره بذلك الاعتبار قصداً لان النفس مجبول على أن لا يحكم على شيء الا بعد تصوره ذلك الشيء قصداً

ذلك حكماً على ماسدق عليه من الافراد والافلا اشتباه ان الموجود في الخارج هو الاشخاص لا المفهوم الكل (قوله ويمكن للعقل ان يجري عليه أحكاماً خارجية) فلا أنسب ان الاحكام في عبارة المستنف على هذا التوجيه بمتاهة الظاهر ووضوحها بالخارجية باعتبار تماثلها بالمحمولات التي تعرض باعتبار الوجود الخارجي وباعتبار الوجود الخارجي وأما على التوجيه الاول فيسمى المحكوم به وهي الاحوال التي تكون لها في الخارج.

(قوله وهذا الاحتمال أنسب بقوله الخ) وجه الانسية ان الحكم في هذا القول بمعنى حكم العقل

حيث أنه في الذهن فيحكم عليه بأحكام أخرى مخالفة للأحكام الخارجية كالكلية والمجزئة والذاتية والرضية والجنسية والفصلية الى غير ذلك من أشباهها (وبسعى مثل ذلك مقولات ثانية) ومعمول الكلام أن الماهية اذا وجدت في الذهن كانت ملحوظة في نفسها وصالحة لأن يحكم عليها بأمور لا تعرض لها الا في الخارج وهي المسماة بالموارض الخارجية وغير صالحة لأن يحكم عليها بأمور لا تعرض لها الا في الذهن بل لا بد لهذا الحكم من تصورها مرة ثانية ليلاحظ عروض هذه الموارض لها فيحكم بها عليها وأما لوازم الماهية من حيث هي هي عارضة لها

[قوله وصالحة لأن يحكم عليها الخ] لما عرفت أن المحكوم عليه بها هي الماهية لا بشرط نه وهي ملحوظة قصدا وإن كان في عروضها مدخل للوجود الخارجي ألا يرى أن الحكم في الانسان كاتب على الانسان من حيث هو لا الانسان الموجود في الخارج وإن كان اتصافه به مشروطاً بوجوده بخلاف العوارض الذهنية فإن المحكوم عليه بها هو الموجود الذهني من حيث وجوده فيه فلا يمكن الحكم بها فيه الا بعد ملاحظتك قصداً من حيث أنه موجود في الذهن فتدبر فانه السر في الفرق بينهما فقد زل فيه أقدام بعض الناظرين

[قوله وأما لوازم الخ] اختار لفظ الوازم وإن كانت الظاهر عوارض الماهية إشارة الى أنها لا تكون مفارقة

[قوله عارضة لها في الوجودين] المحققين أو المقدرين فيدخل فيه لوازم الماهية التي لا وجود لها أسلاً

قلما حسن للقبالة يقتضي ان يكون الحكم فيما سبق بمعناه أيما وقد عرفت من التناق ان حمل الحكم على حكم العقل إنما يناسب الاحتمال الثاني فتأمل

[قوله ومعمول الكلام ان الماهية الخ] فان قلت ما السرفي ان الماهية اذا حكم عليها بالواحق الذهنية تحتاج الى ملاحظتها ثانية واذا حكم عليها بالواحق الخارجية لم يحتاج اليها بل يكفي ملاحظتها ابتداء من حيث هي قلت السرفي ان الحكم على الشيء يستدعي التوجه اليه وملاحظته قصداً فاذا جردت الماهية عن الشخصات وحملت في الذهن كانت مرة يشاهد بها الهويات وكان المتوجه اليه حينئذ تلك الهويات فيمكن الحكم عليها بالواحق الخارجية التي تعرض لها ولا يمكن في هذه الملاحظة ان يحكم على نفس الماهية بشئ لانها ملحوظة تبعاً وهذا كما أنك اذا نظرت الى المرأة لتعرف حال الرقي أمكنك الحكم عليه بأنه حسن أو قبيح ولا يمكنك ان تحكم حينئذ على المرأة بأنها مستوية الاجزاء أو فيها حشويات أو نحو ما بل يحتاج بهذا الحكم الى توجه مستأنف الى المرأة نفسها وهذا ظاهر بالوجدان وهذا التحقيق يظهر أن الواجب في الحكم بالواحق الذهنية تصور العاقل في الذهن مرة ثانية مطلقاً وأما تصوره من حيث أنه في الذهن فالظاهر أنه بطريق الاولوية بناء على ان هذه الجينية منشأ عروض المحكوم به ثم هذه الاولوية بالنظر الى الغالب لانها في الحكم بالمقولات الثانية التي هي غير الوجود وأما في الحكم

في الوجودين فيصيح ان يحكم بها عليها في كل واحدة من الملاحظتين وانما سميت المواضع  
الذهنية مقولات قالية لانها في الدرجة الثانية من الثقل واعلم أن الماهية الموجودة في  
الذهن اذا أخذت من هي ذهنية كانت متممة الحصول في الخارج سواء كانت تلك الصورة  
الذهنية مأخوذة من الممتع أو من الممكن وأما اذا نظر اليها من حيث هي مع قطع النظر  
عن اعتبار كونها ذهنية فقد تكون متممة وقد لا تكون الا أن الحكم بامتناعها أو إمكانها  
لا يمكن الا حال وجودها في الذهن (وقال المتكلمون هو) أي كقولهم عبارة عن  
الوجود الذهني (باطل لوجهين الاول لو كان الثقل بحصول ماهية المفعول) في ذهن  
الباطل (فن عقل السواد والياض) وحكم بتضادهما (يكون قد حصل في ذهنه السواد  
والياض فيكون الذهن أسود وأبيض) اذ لا معنى للأسود والياض الا ما حصل فيه  
ماهية السواد والياض لكنه باطل فطما لان هذه الصفات مستغنية عنه (وأيضاً يجتمع  
الضدان) في محل واحد وهو سفطة الوجه (الثاني حصول ماهية الجليل والسما في  
ذهننا معلوم الانتفاء بالضرورة) وتجوزة مكابرة محضة

في كل واحدة من الملاحظتين لان المحكوم عليه بها هو نفس الماهية وهو ملحوظ قصدا في كل  
واحدة منهما

(قوله في الدرجة الثانية) لاني الدرجة الاولى سواء كانت في الثانية أو الثالثة أو غيرها  
(قوله واعلم الخ) قائمة جليلة أخذها الشارح قدس سره من المباحث المشرقية وهي أن المعارض الواحد  
بالنسبة الى الشيء الواحد يجوز أن يكون من الفوارض الذهنية وأن يكون من عوارض الماهية من حيث  
هو لكن باعتبارين وأن يكون الحكم بعروضه له حال وجوده في الذهن فقط وان لم يكن بشرط  
وجوده فيه فتدبر

(قوله معلوم الانتفاء بالضرورة) لانه ان كان في النفس الناطقة غلاتماتع حصول للمادي في الجرد

به فلا بد ان يلاحظ العقل الماهية من حيث هي مع قطع النظر عن الوجود والعدم مطلقاً أي سواء كان  
ذهنياً أو خارجياً عنها وان كانت موجودة في الذهن لكن للعقل ان يأخذها غير مقيدة بهذا الوجود  
وينسب اليها الوجود كما حققه في حواشي التجريد وان كان المقام لا يتخلو عن نوع اشكال

(قوله كانت متممة الحصول في الخارج) لانها من تلك الحبيبة متشعبة بنسخة ذهني فاذا وجدت  
في خارج الذهن لعدم ذلك التخصيص لانعدام علة تشعبه وتطيره بعينه عدم جواز اشتغال العرض من  
محل الى محل وقد سبق تحقيقه

(قوله معلوم الانتفاء بالضرورة) اذا انطباع المظلم في المصير يذهب البطلان وقد يقال هنا متعوض

(وجواب) الوجه (الاول أنه انما يلزم كون الذهن أبيض وأسود لو حصل فيه هوية السواد والياض) أي ماهيتهما الوجودية بالوجود البيني المسمى بالوجود الخارجي الذي هو مصدر للأثار الخارجية ومظهر للاحكام (لاماهيتهما) الموجودة بالوجود الظلي المسمى بالوجود الذهني (اذ فدل على) في مباحث الوجود الذهني (أنه لا معنى للماهية الا الصورة العقلية) المتصفة بوجود غير أصيلة (و) علت أيضاً (أنها) أي الصورة العقلية (مخالفة للهويات الخارجية) المتصفة بوجودات أصيلة (في الاوازم) التي تكون للموجود الخارجي باعتبار خصوصية مدخل فيها (كما تنبئ له من قبل) وكون المحل أسوداً وأبيض وكذلك التضاد من قبل ما للوجود الخارجي مدخل فيه فلا يلزم انصاف الذهن بما هو متصف عنه قطعاً ولا اجتماع الضدين (و) جواب الوجه (الثاني أن المتع حصول هوية الجبل والسماء) في ذهنتان هذه الهوية هي المتصفة بالعظم

وان كان في الآلة الجسمانية فلا متع حصول الكبير في الصغير فان قلت انما يتع ذلك اذا كان العظم بعظمه حاصل فيه وأما اذا كان حصوله فيه بان يحصل فيه صورة مخصوصة يكون لها مناسبة مخصوصة بها يكون مرآة لمشاهدة كلاً كما تتخذ صورة النيل في حية من نحاس قلت فيه اعتراف بان ليس الحاصل فيه ماهية الجبل وهو المطلوب وهذا ظهر الجواب مما قيل انه ينطبق في المرآة مع سترها صورة الجبل والسماء على أن الانطباع فيها متنوع

(قوله وجواب الاول الخ) وقد يجب بالترق بين الحصول في الذهن والحصول في المحل بان الاول ظرفي والثاني انصافي وليس ينبغي لأن حصول الصورة في الذهن يوجب الانصاف بكونه عالماً نعم يتم ذلك لو كان العلم غير الصورة الحاصلة

(قوله وجواب الوجه الثاني الخ) خلاصة الجوابين الفرق بين الوجودين الخارجي والظلي بان يترتب الأثار من التضاد والعظم والصغر والانصاف بما هو مألوف عن الذهن مخصوص بالوجود الخارجي وما قيل ان هذا الجواب لا يجري لو أورد الاشكال بلوازم الملاحة فندفع بان المراد بالوجود الخارجي الاسبيلي

بالمرآة فانه ينطبق فيها قريب من نصف كرة العالم فلا يسمع دعوي الضرورة في بطلانه ويجب بمنع انطباع المرئي في المرآة بل الرؤية بها بطريق الانعكاس والليل عليه ان من رأى صورة شيء واقع في مقابلة المرآة في موضع معين منها ثم انتقل الراي من مكانه الى مكان آخر من غير انتقال من المرآة وما وقع في مقابله يرى تلك الصورة في موضع آخر من المرآة ولو كانت الصورة منعكسة لاستحال ذلك [قوله وجواب الوجه الاول] قد حرفت في بحث الوجود الذهني فاقى هذا الجواب فارجع اليه [قوله ولا معنى للماهية الا الصورة العقلية] أي لاسمى لها في هذا المقام الا تلك فلا يكون هذا المحصر محلاً لما سيبيح من ان الماهية تطلق بالاشتراك على معينين



المانع من الحصول في أذهاننا (لاما بينهما) اذ ليس فيها ما يمنع من حصولها فيها (وهذا) الذي ذكره المتكلمون في هاتين الشبهتين (غلط واقع من جهة اشتراك اللفظ فإن الماهية) أى لفظها (تطلق على الامر المقول الذي هو الماهية الموجودة بالوجود الذهني (وعلى ما يطابقه) أي يطابق ذلك الامر المقول وهو الموجود الخارجي (فقطنا أمراً واحداً) ونبي عليه اشتراكهما في الاحكام كلها وقد تبين لك فساد ذلك الظن (وربما جعلوه) أي الحكماء العلم (أمراً) عديمياً فقالوا هو مجرد العالم والمعلوم من المادة) ورد بأنه يلزم منه أن يكون كل شخص انساني عالماً بجميع المبررات فإن النفس الانسانية مجردة عندهم وأقرب من هذا ما قيل أن العلم حصول صورة مجردة عن المادة عند ذات مجردة عنها ولا بأس بخروج ادراكات الحواس عن تعريف العلم لأن الكلام في التعلقات دون الاحساسات كما دل عليه المباحث السابقة قال الامام الرازي في المباحث للشرقية قد اضطرب كلام ابن سينا في حقيقة العلم

ولاشك أن لوازم الماهية لها وجود أسيل ترتب عليه الآثار وجود غلى فيجري الفرق بين الوجودين فيها أيضاً

(قوله وأقرب من هذا) أى من قولهم وهو مجرد العالم والمعلوم لاختصاص كل منهما بالتعلق الا أنه على الاول عديم وعلى الثاني وجودي بخلاف ما مر من أنه الموجود الذهني فإنه شامل للانواع الاربعة علم (قوله المباحث السابقة) في جواب احتجاج المتكلمين المشتبهة على الفرق بين الهوية والماهية وانها عبارة عن الصورة المقولة

[ قوله واقع من جهة اشتراك اللفظ ] ويحتمل أن يكون منشأ النابط توهم كون الماهية بالمعنى الاول منشأ لمرض العواوض مطلقاً سواء كانت خارجية أو غيرها  
(قوله فقالوا هو مجرد العالم والمعلوم) فيه دور ظاهر يمكن أن يدفع بما ذكرناه في تعريف العلم من الموقف الاول

(قوله ورد بأنه يلزم الخ) قد يجاب بأن مرادهم أن العلم هو التعلق الحاصل بين العالم والمعلوم عند تجردهما ولا يخفى ان فهمه من عبارة التعريف بعيد وأقرب . أنه أن يقال المراد أنه مجردهما حالة التعلق والاشارة اذ يدونه لا يطلق العالم والمعلوم

(قوله كما دل عليه المباحث السابقة) وهي المباحث المتعلقة بإبطال الوجود الذهني التي أوردتها المتكلمون وافراد الباحث المحسوسات من مباحث العلم يدل على ذلك أيضاً

(قوله قال الامام الرازي في المباحث للشرقية الخ) قيل ان كانت هذه الكلمات من الشيخ تفسيرات عما عنده تبين أنه في حيرة من حقيقة العلم لكن يحتمل أن يكون مراده بإيرادها الاشارة الى اختلاف

فثبت بين أن كون الباري عقلاً وعاقلاً ومعتقلاً لا يقتضي كثرة في ذاته فسر العلم بالتجرد عن المادة وحيث فيه اندراج العلم في مقولة الكيف بالذات وفي مقولة المضاف بالمرض جعله عبارة عن صفة ذات إضافة وحيث ذكر أن تمقل الشيء لذاته وليسر ذاته

(قوله فسر العلم بالتجرد عن المادة) في الشفاء الواجب لذاته عقل محض لانه ذات متفرقة عن المادة من كل وجه وقد عرفت أن السبب في أن لا يمتثل الشيء للمادة وعلاقتها لا وجوده وأما الوجود الصوري فهو الوجود العقلي وهو الوجود الذي إذا تقرر في شيء صار الشيء به عقل والذي يمتثل بذيله هو عقل بالقوة والذي ناله بالعلم هو عقل بالفعل على سبيل الاستكمال والذي هو له ذاته هو عقل بذاته وكذلك هو معتقل محض لان المانع الشيء أن يكون معتقلاً هو أن يكون في مادة وعلاقتها وهو المانع من أن يكون عقلاً وقد تبين لك هذا فالتبري من المادة والعلايق المتحققة الوجود المتفرقة وهو معتقل لذاته لانه عقل بذاته وهو أيضاً معتقل بذاته فهو معتقل ذاته فذاته عقل ومعتقل وعاقلاً لا أن هناك أشياء متشككة وذلك لانه بما هو هوية مجردة عقل وبما يعتبر له أن هويته المجردة لذاته فهو معتقل لذاته وبما يعتبر له أن ذاته له هوية مجردة هو عاقل ذاته انتهى ولا ينبغي على المتصفح أنه كلام ينادي بأعلى صوته بأن التجرد شرط لتعقل وأن المادة ولواحقها مانع له وان العقل هو الهوية المجردة

(قوله اندراج العلم) أي العلم الحسولي

(قوله جعله عبارة عن صفة ذات إضافة) إن أراد بالصفة الصورة المجردة فهو حق فانه بين الشيخ في منطق الشفاء في فصل حل شك متعلق بمداخلة أنواع من الكيف كالم في أنواع المضاف بما لا مزيد عليه أن العلم عبارة عن صورة مجردة عن المادة مطابقة لا دور من خارج وأنه ليس من المضاف الأعلى أنه عارض له المضاف عروئاً لازماً لا على أنه نوع من المضاف لكن لا اضطراب حينئذ في كلامه وإن أراد بها غير الصورة المجردة على ما قاله المتكلمون من أنه صفة حقيقية ذات إضافة كالقدرة فليس في كلامه أثر من ذلك

الآراء في تلك الحقيقة ويختار يكون واحداً منها وهذا أقرب مما نقل عن الشارح حيث قال جاز أن يكون ابن سينا ذكر في تعريف العلم في كل موضع ما يحتاج إليه فيه وما به يتميز عن الشيء الذي أريد تمييزه عنه في هذا الموضع وإن أورد ذلك في صورة التعريف ومثله هذا أكثر في كلامهم مثلاً إذا أريد تمييز المثلث عن الدائرة يقال عند ذلك انثلث هو المثلث فيتميز عنها بذلك القدر وإن لم يتميز عن سائر المضلعات كالربيع وغيره فليتناول

(قوله فسر العلم بالتجرد عن المادة) إن كان هذا تعريفاً وتفسيراً للعلم فهو ظاهر الفساد كيف وكون التجرد عن العلم كما يفهم من كلامه باطل إلا أن يريد أنه ليس في الخارج أمر زائد عليه وإن كان تنبيهاً على أنه أمر لا يد منه في العلم وظاهر أنه كذلك فله وجه وجيه

ليس الاحضور صورة عنه جملة عبارة عن الصورة المرتسمة في الجوهر العاقل المتعاطية  
للماهية المقول وحيث زعم أن العقل البسيط الذي لو اوجب الوجود ليس عقليته لأجل صور

( قوله ليس الاحضور صورة عنه ) أى ليس الاحضور صورة مجردة عن المادة سواء كانت صورة  
العينية كما في تمثيل الشيء لقائه أو صورة التمثالية كما في تمثيله لغير ذاته قال في الشفاء في فصل مراتب أفعال  
العقل أن النفس تمثل بأن تأخذ في نفسها صور للمقولات مجردة عن المادة وتكون الصورة مجردة إما  
أن يكون العقل يحيد إما وأما أن يكون لأن تلك الصورة في نفسها مجردة فيكون النفس قد كفت  
للاوة في تجريدها والنفس يتصور ذاتها وتصورها ذاتها بجهاها عقلا وبانفلا ومعمولا وأما تصورها لهذه  
الصور فلا بجهاها كذلك انتهى وعمله العلم على الصورة المجردة عند العاقل إما بعينها أو بتمثيلها وهذا  
ما ذكره في لفظ الثالث من : لاشارات ان اذ ذلك تمثل حقيقة الشيء عند المدرك أى الحقيقة المتشبهة  
إما بعينها أو بتمثيلها كما حققه صاحب المحاكات فان أراد قوله جملة عبارة عن الصور المرتسمة أنه جعل  
التمثيل المحصول عبارة عن ذلك فهو حق ولا تضطراب وإن أراد أنه جعل التمثيل مطلقا عبارة عنه  
فليس ذلك في كلامه

( قوله وحيث زعم الخ ) قال في فصل نسبة المقولات اليه من الهيات الشفاء يجب أن يعلم انه ذاقيل  
العقل الاول قيل على المعنى البسيط الذى عرفته في كتاب النفس وأنه ليس فيه اختلاف صور مرتسمة  
متشعبة كما يكون في النفس على المعنى الذي في كتاب النفس فهو تلك يمثل الأشياء دفعة من غير أن تكون  
بها في جوهره أو يتصور في حقيقة ذاته صورها بل يفيض عنه صورها بمقولة وهو أولى بأن يكون عقلا  
من تلك الصورة الفاضلة عن عقليته انتهى وقال في كتاب النفس ما حمله ان أنواع التعقل للنفس ثلاثة  
الاول أن يكون بالقوة وذلك عند ما لا يكون حاصلا بالفعل ولكن النفس قوى على استحضارها الثاني  
أن يكون حاصلا بالفعل التام على سبيل التفصيل ويكون كأنه نظر الى مراتب ثلاث العوالم الثلاث أن يكون

( قوله المتعاطية للمقول ) هذا التعريف لا يظهر صدق فيها إذا علم الشيء لا يمكنه بل بوجوده من وجوده كما  
يعلم الانسان بالمشاهد فان المقول هنا هو نفس الماهية الانسانية وأما المرتسم في الجوهر العاقل فهو وجهه  
أننى مفهوم المشاحك اللهم لا أن يراد بالمطابقة مجرد صدق المطابق على افراد المطابق فيخيل لا يرد عليه  
مذاكر ثم يرد على تعريف العلم بمحصل ماهية المدرك في الذات المجردة إلا أن فهم هذا المعنى من  
للمطابقة بيد

( قوله ان العقل البسيط ) أراد به العقل الاول وأضافه الى واجب الوجود لصدوره عنه بلا واسطة  
( قوله ليس عقليته لأجل صور كثيرة فيه ) تخلص عن التلويح أنه قال في توجيهه بين على نفس  
الفلاسفة لا يجوز أن يكون عقلة العقل الاول لأجل صور كثيرة فيه إذ ذلك يبطل قولهم الواحد  
لا يصدر عنه الا الواحد لأنه على هذا التقدير يلزم أن يصدر عن المبدأ أشياء كثيرة إذ لا يجوز أن يوجد  
العقل في نفسه لأن الشيء الواحد لا يجوز أن يكون ذاعلا وقابلا مما بل لا يوجد في النفس الكلية التي

كثرة فيه بل لأجل فيضائها عنه حتى يكون العقل البسيط كالبدء الخلاق للصور المفصلة في النفس جملة عبارة عن مجرد اضافة وقال في الملخص انا نعلم بالضرورة علنا بالياء والارض

حاصلا بالتفعل التام لاعل سبيل التفصيل بل على الوجه البسيط وهذا كن كان عالماً بمسئلة ثم سئل عنها فانه يستحضر الجواب في ذهنه دفعة واحدة لكن لاعل سبيل التفصيل فان التفصيل انما يحصل عند شروعه في بيان ذلك وهذا النوع اشك مبدءاً لنوع الثاني وتمقل الواجب والمفارقات من هذا القبيل الا أن العقل البسيط للنفس ما بر لذاتها وفي الواجب والمجردات عنها وخلاصة ما في كتاب المباحثات العقل البسيط في الاول هو ذاته بخلاف العقل البسيط الذي يحصل فينا وكما يلزم العقل البسيط الذي يحصل لنا من المعقولات المفصلة فكذلك يلزم العقل البسيط في الاول الذي هو ذاته ذات لوازمه التي هي المعقولات المفصلة وبما قلناه ظهر أن ما ذكره بعض الناظرين في حمل هذه العبارة ناقلاً عن الشارح قدس سره مع عدم مساعدة العبارة له وعدم صحة في نفسه كالا يخفى على الفطن اما اقتراء على الشارح أو نأثي من عدم تبع الشارح لكلام الشيخ وهو أنه يعني على أصل الفلاسفة لا يجوز أن يكون عقلية العقل الاول لأجل صور كثيرة في لاتخاذ ذلك يبطل قولهم الواحد لا يصد عنه الا الواحد لانه يلزم على هذا التفسير أن يصد عن المبدأ أشياء كثيرة اذ لا يجوز أن يوجد العقل في نفسه لان الشيء الواحد لا يجوز أن يكون قابلاً وقاعلاً بل لانه يوجد العقل في النفس الكلية التي هي الروح المحفوظ بلسان الشرع وهذا معنى قوله وعقائته لأجل فيضائها عنه

(قوله للصور المفصلة في النفس) العقل التفصيل لا يكون الا في النفس وتمقل المقارقات تعقل بسيط قال الشيخ في كتاب النفس العلم البسيط الذي ليس من شأنه أن يكون في نفسه صورة بعد صورة لكن هو واحد يفيض عنه الصور في قابل الصور فذلك علم قائل الشيء الذي نسميه علماً ومبدءاً له وذلك هو القوة المعنوية المطلقة من النفس المشاكلة للمعقول التامة وأما التفصيل فهو النفس من حيث هو نفس فالتم يكن ذلك لم يكن له علم تفاسي الي ان قال وعلى هذا ينبغي أن يستند الحال في المفارقات المحضة في عنها الاشياء فان غفلنا هو العقل التام للصور الخلاق لها

(قوله جملة عبارته عن مجرد اضافة) في الشفاء ان عقله ذاته علة لعقله لما بعد ذاته لان عقله لذاته ذاته وفيه

في الروح المحفوظ بلسان الشرع وهذا معنى قوله وعقائته لأجل فيضائها عنه وهما بحث وهو ان أباعل مع أنه قائل بالاسلين المذكورين وقع منه في الاشارات مبناقمه حيث ذهب فيها الى أن علم الله تعالى حصولي وان الصور العقلية متباينة متفرقة في ذاته تعالى والكثرة الخاصة في عقله للأشياء كثيرة في لوازم ذاته وممولاتها وهي مرتبة على الذات متاخرة عن حقيقتها لا مقومة لها فلا يتألف تفرق ذاته عن الكثرة الذي دل عليه البرهان فهذا الكلام منه يدل على أن الواحد يكون قابلاً وقاعلاً وان الواحد يصد عنه غير الواحد ثم ان كلامه هنا أيضاً مخالف لما أطبق عليه الفلاسفة من أن العقل الاول جهات ثلاثة ففسر عنه ثلاثة أشياء العقل الثاني ونفس ذلك التاسع وجرمه كإسائي وان كان اسناد نفس العقل

ووجودنا ووجود لقائنا وآلامنا وتميز بينه وبين سائر الاحوال النفسانية وذلك يتوقف على تصور ماهية العلم وما يتوقف عليه البديهي أولى أن يكون بديهياً فتصور العلم بديهي ثم ان هذه الحالة الوجدانية للعلم ليست عديمة لانها ممتازة عن غيرها بالضرورة والعلم لا يكون كذلك وأيضاً لو كانت عدماً لكانت عدم ما يقابلها وهو اما الجمل البسيط الذي هو عدم فيكون العلم عدماً لعدم فيكون نبوتياً مع فرض كونه عدمياً وأما الجمل المركب

فمثل كل ما يعمده فمقله لقائه علة فمقله لا يعمده فانه وعقله لا يعمده مقله لقائه على ان المعقولات والصور التي له يعمدها انما هي معقولة على نحو المعقولات العقلية لا النفسانية وانما له اليها اضافة البعد الذي يكون عنه لاقية بل اضافات على الترتيب بعضها قبل بعض انتهى فجعل الاضافة لازمة للمقل البسيط لاقية  
(قوله وذلك يتوقف الخ) فيه أن اللازم منه تصور العلم الجزئي بوجهه بالضرورة ولا يلزم منه تصور العلم المطلق فضلاً عن أن يكون بديهياً والجواب أن المقصود تصويره بوجهه ما وذلك لازم من تصور العلم الجزئي

(قوله ليست عديمة) أي عدم شيء بل أمر محتمل في نفسه سواء كانت موجودة أو معدومة  
(قوله والعلم لا يكون كذلك) فيه ان للعدومات وكذا الاعدام تمايزاً في نفسها وان لم تكن تمايزة قد الخارج

(قوله عدم ما يقابلها) اذ لا يجوز أن يكون عدماً مطلقاً وهو ظاهر ولا عدم شيء سوى ما يقابلها لاجتماعها معه

(قوله فيكون نبوتياً) أي مفهوم وجودياً لان عدم العلم نبوت بحسب الصدق وان كانا متباينين بحسب المفهوم

التاسع مع ما فيه من الصور حيازة الى العقل الاول باعتبار وجوبه بالثبوت كاستخدامك التامم مع ما فيه من الكواكب المتكثرة الى جهة واحدة في العقل التامم والاعتراض الاعتراض  
(قوله فتصور العلم بديهي) قد سبق الاعتراض عليه بأنه لا يقيد بديهية ولكنه  
(قوله لانها ممتازة عن غيرها) أي نظراً الى ذاتها وبحسب نفس الامر بخلاف العدومات فنما  
ممتازة بالاضافة

(قوله لكانت عدم ما يقابلها) فيه دلالة على ان المراد بالعدمي هنا ما يكون المعدوم جزءاً من مفهومه لا معدوم والا فقد سبق في بحث التميز انه لا يلزم من كون الشيء عديمياً بذلك المعنى كونه عدماً لشيء  
(قوله وهو اما الجمل البسيط الذي هو عدم) قيل الجمل البسيط انما يكون عدماً اذا كان مقابله الذي هو العالم موجوداً فيتوقف مقدسه القليل على المدعي وهو المصادرة  
(قوله فيكون نبوتياً) قد سبق في بحث التباين وده

وهو باطل أيضاً لخلو المحل عنهما مما يكفي الجماد لا يقال جاز أن يكون عبارة عن التجرد عن المادة لا نأقول قد يمثل كون الشيء مجرداً وهو أن لا يكون جسماً ولا جسمانياً مع الشك في كونه علماً وأيضاً يصح أن يقال في الشيء أنه عالم بهذا دون ذلك ولا يصح أن يقال أنه مجرد عن المادة بالنسبة إلى أحدهما دون الآخر وإذا لم تكن تلك الحالة عديمة فهي وجودية إما حقيقية أو إضافية أما الحقيقية فاما أن تكون نفس الصورة المساوية لماهية المدرك وهو باطل لأن ماهية السواد حاصلة للجماد ولا علم هناك فإن أوجب عنه بأن العلم ليس نفس حصول ماهية الشيء لا خربل هو حصول خاص أعني حصول ماهية المدرك للذات المجردة والجماد ليس ذاتاً مجردة فلنا فهذا اعتراف بأن العلم ليس نفس الحصول واما أن تكون أمراً

(قوله خلو المحل عنهما) هذا إما أن يكون لو كان عدماً للجهل المركب بمعنى السلب وإما لو كان عدماً بمعنى عدم الملكة لخلو المحل عنهما لا يضر

(قوله لا يقال جاز الخ) منع للاستفادة من قوله لو كانت عدماً لكانت عدم ما يقابلها

(قوله فهي وجودية) أي ليس السلب دافعاً فيها

(قوله لأن ماهية السواد الخ) فيه إن الحاصل للجماد هوية السواد لا ماهيته ولو سلم فالعلم ليس نفس الماهية بل الصورة المساوية لها

(قوله فهذا اعتراف بأن العلم ليس نفس الحصول) أي حصول للماهية أي الماهية الحاصلة فإنه المدعي وفيه أن الثابتين بالصورة لا يقولون أنه حصول الصورة مطابقة بل حصول الصورة المجردة للذات المجردة

(قوله خلو المحل عنهما) يلزم على هذا أن لا يكون الشيء متلاً عدماً إذ لو كان عدماً لكان عدم ما يقابلها وهو البصر وليس كذلك خلو المحل عنهما كالجماد وبالجملة يميز خلو المحل عن المتقابلين تقابل العدم والملكة وإما لا يميز خلوه عن المتقابلين تقابل السلب والإيجاب

(قوله وإنا لم تكن تلك الحالة عديمة فهي وجودية) قيل اللازم مما ذكره على تقدير تمامه أن تكون الحالة المذكورة ليست عدماً لأنها ليست عديمة فلا يلزم كونها وجودية وهذا إنما يرد إذا كان مراده بالوجودية الموجود وأما إذا أريد بها ما لا يكون السلب جزءاً من مفهومه فلا

(قوله لأن ماهية السواد حاصلة للجماد) جوابه أن العلم هو الصورة الحاصلة للشيء بوجوده على ماهية السواد حاصلة للجماد بوجوده أصيل فإن قلت هذا اعتراف بأن العلم ليس نفس مطلق الصورة قلت به تمام المطلق الصورة على الماهية الحاصلة بوجوده أصيل هذا اعتراف بما لم ينكر قط إذ لم يدع أحد أنه نفس مطلق الصورة وسيأتي اعتراف الإمام نفسه بالوجود الظلي

آخر متغابراً للصورة وذلك مما لم تتم عليه دلالة وإن قل به جماعة وأما الإضافية فلا شبهة في تحققها لأننا نعلم بالضرورة أن الشعور لا يتحقق إلا عند إضافة خصوصية بين الشاعِر والمشعور به وأما أنه هل يعتبر في تحقق هذه الإضافة المساواة بالشعور أم سر آخر حقيقى أو اضافى أو عدى فذلك مما لا حاجة إليه في البحث عن ماهية العلم هذا ما تلخص من كلامه ولا يخفى عليك ما فيه واعلم أن القائل بأن العلم هو الصورة المساوية للمعلوم يرد عليه الاشكال في علم الشيء بذاته وبصفات ذاته إذ يلزم أن يحل في ذاته صورة مساوية لذاته ولصفاته وذلك اجتماع للثنتين وأجيب عنه نارة بأن ذاته وصفاته موجودات عينية وصورها موجودات ذهنية والمستحيل هو اجتماع عتين متماثلين وأيضاً ذاته قائمة بنفسها وصورة ذاته قائمة بها والمستحيل حلول للثنتين في محل واحد لا حلول أحدهما في الآخر وأخرى بأن علم الشيء بذاته وصفاته علم حضورى لا حصولى ومعنى ذلك أن المعلوم هنا حاضر عند العالم بنفسه

(قوله ما لم تتم عليه دلالة) عدم قيام الدليل لا يدل على انتقائه في نفسه بل على عدم العلم به اللهم إلا أن يتسكك بأن ما لا دليل عليه يجب تقيده وقد عرفت ضعفه  
[قوله وصورها موجودات الخ] لو أورد الاشكال بالصورة الشخصية الموجودة في النفس بالوجود الامسى لا يكون الجواب موجهاً

(قوله وأيضاً ذاته الخ) هذا الجواب لا يدفع الاشكال بصفات ذاته  
(قوله وأخرى أى وأجيب نارة أخرى وهذا هو الجواب التحقيقى وعليه النول

[قوله وذلك ما لم تتم عليه دلالة] قبل لا يلزم من عدم قيام الدلالة عندك عدم المدلول في نفس الامر

(قوله لأننا نعلم بالضرورة أن الشعور لا يتحقق إلا عند إضافة خصوصية) ظاهر العبارة هنا يشعر بمغايرة الشعور لتلك الإضافة وحصوله عندها وقد صرح بأن تلك الإضافة نفس الشعور فكأنه يجهل الكلام أو لامل التنابر الاعتبارى أو أراد بالشعور أولاً الذى المسمى بالاسطلاحى ولا يخفى ما فى الثاني من التحصيف

(قوله لا حلول أحدهما فى الآخر) الظاهر ان دليل الامتناع عام فالتخصيص تكلف  
(قوله حضورى لا حصولى) فيه يحتمل هو أنه ان أراد علم الشيء بذاته وصفاته حضورى البنية فالظاهر أنه مكابرة ضرورة جواز تصورنا صفاتنا على نحو تصورنا صفات غيرنا وإن أراد أنه قد يكون حضورياً فذلك على تقدير تسليمه لا يدفع الاعتراض المورد في صورة العلم الحصرى للشيء بصفاته فتأمل

لا يحصل صورته في علم الشيء بذاته بخلاف المائل والمقول والمقل في الوجود المعنى وفي  
 عليه بصفاته بخلاف العقل والمقول فيه فإن قلت كيف يتصور حضور الشيء عند نفسه مع أن  
 الحضور نسبة لا يتصور إلا بين شيئين قلت إن التباير بالاعتبار كاف لتحقيق النسبة ولا  
 شك أن النفس من حيث أنها صالحة لأن تكون عالمة بشيء من الأشياء مغايرة لها من حيث  
 أنها صالحة لأن تكون معلومة لشيء ما وبهذا التباير أيضاً يندفع الاشكال في علم الشيء بنفسه  
 عن القائل بأن العلم اضافة محضة أو صفة حقيقية مستازمة للاضافة وأما الاشكال عليه في

(قوله ولا شك أن النفس) يعني أن النفس الناطقة لها جبهتان صلاحية الماهية المطلقة وصلاحية  
 العلمية المتعلقة وهما متبايرتان إذ توجد الثانية في الصور العقلية دون الأولى وتحقق الجبهتين كاف لم حصول  
 النسبة ولا يتحقق التباير بالذات وتحقيقه أن النفس الناطقة من حيث أنها ماهية مجردة علم ومن حيث أن  
 ماهيتها مجردة قائمة بذاتها عالم ومن حيث أن لها ماهية مجردة معلومة وكذا الحال في الواجب تعالى وقال  
 الشيخ في البحوث لكل شخص حقيقة وشخصية وتلك الشخصية زائدة على الماهية على ماضى ثم إن  
 كانت الحقيقة متضمنة لتلك الشخصية كان ذلك النوع منحصر في ذلك الشخص والا وقعت الكثرة فيه  
 ولا شك أن تلك الحقيقة مغايرة للمجموع الحاصل من تلك الحقيقة وتلك الشخصية ولما تحقق هذا القدر  
 من المغايرة كفى ذلك في حصول الاضافة انتهى وفيه أنه لا يجري في علمه تعالى بذاته لكون شخصه  
 عين ذاته وكذا أنه لا يجري في علم النفس بخصوص ذاتها أيضاً  
 (قوله يندفع الاشكال) أي كاندفع عن القائل بأن العلم حضور الماهية المجردة عند الذات المجردة  
 إما بنفسها أو بمنالها

(قوله وأما الاشكال عليه) أي على القائل المذكور وأما الثالث بأنه الصورة الحاضرة فلا اشكال  
 عليه لكون المدومات موجودة في الذهن

(قوله في علم الشيء بذاته بخلاف) وذلك لأن العلم هو الاسم الحاصل للعالم والحاصل في العلم الحضور  
 نفس المعلوم لا صورته كما في العلم الحسولي فالشجاعة القائمة بالنفس من حيث قيامها بها علم ومن حيث  
 هي في معلوم وبهذا ظهر أن مثل السؤال بقوله فإن قلت كيف يتصور الخ ليس كون العلم الحضور عبارة  
 عن نفس الحضور كما توهمه ولا لا يتصور اتحاده لا مع العالم ولا مع المعلوم بل يتضمن هذا الحضور تقدير  
 (قوله من حيث أنها صالحة) [جعل التباير الموقوف عليه لتحقيق نسبة الحضور تحقيق السبق ضرورة  
 واتفاقاً بصلاح الماهية والعلمية لأن كلا منهما متأخر عن ذلك التباير بمرتبتين وأعلم أن المراد  
 بالتباير الاعتباري في أمثاله هو المقابل للتباير الذاتي لا الثاني من محض اعتبار المعتبر حتى يرد أن الكلام  
 في أحوال الأشياء في أنفسها لا أحوالها بحسب اعتبار المعتبر الأخرى أن صلاحية الماهية وصلاحية  
 العلمية ثابتة له في نفس الأمر  
 (قوله وبهذا التباير أيضاً يندفع الاشكال) ظاهره يدل على اندفاع الاشكال في علم الشيء بنفسه على



العلم بالمعلومات الخارجية فاما يدفع عنه اما باعتبار الوجود الذهني كما ذهب اليه الامام  
الرازي في المباحث الشرقية وادعى أن العلم اضافة مخصوصة لا صورة عقلية لما عرفت من  
قصة الجداد واما بأن الاضافة تتوقف على الامتياز الذي لا يتوقف على وجود التمايزين لا في  
الخارج ولا في الذهن (المقصود الثاني) العلم الواحد الحادث (قيدته بالحادث لان العلم  
الواحد القديم يجوز تعلقه بأمر غير متناهية) هل يجوز تعلقه بمعلومين (أى على سبيل  
التفصيل اذ لا خلاف في أن العلم الواحد الاجمالي يتعلق بما فيه كثرة (فيه مذاهب) أربعة  
(الاول لبعض أصحابنا) من الاشاعة (يجوز) ذلك مطلقا (كلم الله تعالى) فانه علم واحد  
متعلق بمعلومات متعددة (قلنا) هذا (تمثيل) وقياس للشاهد على الغائب (بلا جامع) فيكون  
باطلا وأيضا يلزم على من احتج من أصحابنا بذلك القدرة فان القدرة الحادثة لا تتعلق  
بمقدورين على أصلنا كما سيأتي من أن القدرة القديمة لا يجوز تعلقها بمقدورين فصاعداً  
والفرق بين العلم والقدرة في ذلك متميز (الثاني وهو مذهب الشيخ) أبي الحسن الاشعري  
(وكثير من المعتزلة لا يجوز) ذلك مطلقا (اذ ليس غدد أولى من عدد فيلزم) من جواز  
تعلقه بأكثر من واحد (تعلقه) بل جواز تعلقه (بأمر غير متناهية) فيلزم أن يجوز كون  
أحدنا عالما يعلم واحد بمعلومات لا تنتهي وهو باطل نظما (وقد عرفته) وانه ضئيف جدا

(قول من قصة الجداد) وهي أن ماهية السواد حادثة له مع عدم العلم فلو كان العلم هو الصورة  
الحاصلة لتوهم الجداد علما بالسواد  
(قوله مطلقا) أى سواء كانا نظريين أو بديهيين جاز الانكسار بينهما أولا

الآن قال بأنه صفة حقيقية مستلزمة للاضافة وانما هو يتحقق التباين الاعتباري وسيصرح في الالهيات في  
أثبت عموم علم الله تعالى بأن العلم على تقدير كونه صفة حقيقية ذات نسبة لا يتحقق التباين بين العالم  
والمعلوم أصلا لأن النسبة للتنسيق بين تلك الصفة وبين أحداهما لا بين العالم والمعلوم  
حتى يتنفي تباينهما ولو باعتبارهم لو كان نسبة بين العالم والمعلوم لا احتيج الي التباين بينهما ولوه  
[ قوله فاما يدفع عنه اما باعتبار الوجود الذهني) اذا كان منشأ الانكسار عليه لزوم سبوقية الاضافة  
بحق المضاف اليه فادفعه عنه باعتبار الوجود الذهني محل بحث لأن الظاهر ان تحقق الوجود الذهني  
انما هو بعد تحقق تلك الاضافة رتبة أو معه فلا ينفذ سبق تحقق المضاف اليه للبتأمل

(قوله يجوز ذلك مطلقا) سواء كان المعلومان نظريين أم لا  
(قوله وانه ضئيف جدا لان عدم الاولوية الخ) ورد أيضا بأنه لم يجوز ذلك في حقا كما يجازي حقه

لان عدم الاولوية في نفس الامر ممنوع وعدمها عندنا لا يجدى شيئاً والمحتج بهذه الحجة ان كان معتزلياً ورد عليه القدرة الواحدة الحادثة فلها على أصله يجوز تعلّقها بمقدورين وأكثر ولا يجوز تعلّقها بمقدورات لا تنتهي ( وأيضاً فلا يسد أحدهما مسد الآخر ) هذا دليل ثان على المذهب الثاني وهو أن يقال لو تعلّق العلم الواحد بمولمين لسد العلم بأحدهما مسد العلم بالآخر ضرورة أن الشيء يسد مسد نفسه والتالي باطل ( فان التعلّق بالمعلوم داخل في حقيقته ) أي حقيقة العلم فإذا علم أحد المولمين كان التعلّق به داخل في هذا العلم دون التعلّق بالمعلوم الآخر وإذا علم الآخر انعكس الحال فلا يتصور قيام العلم بأحدهما مقام العلم بالآخر ( وتنقض ) هذا الدليل الثاني ( يعلم الله تعالى ) فانه جار فيه مع كونه متعلقاً بأمور متعددة ( وبسائر ) أي وتنقض أيضاً بسائر ( الهويات ) المتعلقة بأشياء متعددة كالسواد الواحد فان له تعلّقاً بالفاعل الموجد وتعلّقاً آخر بالحلّ القابل وتعلّقاً ثالثاً بالزمان الذي وجد فيه الى غير ذلك فتعدد التعلّقات لا يقتضى تمدداً في الذات وليس يلزم من وحدة الذات أن تكون هي مأخوذة مع تعلّق مخصوص سادة مسدها مأخوذة مع تعلّق آخر ( الثالث

( قوله ضرورة الخ ) ان أولدائه يسد مسد نفسه مع قطع النظر عن التعلّق بفنّاظر البطلان اذ لا تنبأية حتى يتصور السدبة بينهما وان أريد مع اعتبار التعلّقين فمنوع لان التعلّقين يتمان للسدبة لان المولمين مختلفان وهذا تفصيل مذكّر به قوله وليس يلزم من وحدة الذات الخ

تعالى وان لم يكن واقعاً في حقنا

( قوله داخل في حقيقته ) مبنى على أن العلم عبارة عن سمة ذات اضافة أي عن هذا المقيد من حيث انه مقيد اذ لو كان عبارة عن نفس الاضافة لم يكن التعلّق داخل في حقيقته بل يكون نفسه الا أن يريد بالدخول عدم الخروج

( قوله وتنقض يعلم الله ) هذا هو النقض الاجمالي والنقض التفصيلي منع أن التعلّق داخل في حقيقة العلم كأشعار إليه الشارح وقد يقال النقض يعلم الله تعالى غير ظاهر لان جريان الدليل فيه ممنوع فان حصل الدليل أن التعلّق الحادث داخل في حقيقة العلم الحادث ولا يتصور كون التعلّق الحادث داخل في حقيقة العلم القديم وأنت خبير بان الدال على عدم سد أحد المولمين سد الآخر دخول التعلّقين المحصورين فيها والفرق بين التعلّقين بالقديم والحديث لا يهيد اذ ليس دليل عدم التسلّد الا تكافؤ بل الضرورة شاهدة بذلك كما يفهم من تقرير الشارح فتأمل

( قوله وبسائر الهويات ) قال الاجري وقد يدفع بأن التعلّق داخل في حقيقة العلم وماهية دون

سائر الهويات

مذهب أبي الحسن الباهلي) من الاشاعة وهو أنه (لا يجوز تعلقه) أي تعلق العلم الواحد (بنظرين) أي بمعلومين نظريين (لانه يستلزم اجتماع نظرين) في حالة واحدة (وهو محال) بالضرورة الوجدانية (ويجوز تعلقه بضروريين لما مر) في المذهب الاول من القياس على علم الله تعالى وقد عرفت فساد هذا القياس وأما الجواب عن اجتماع النظرين فهو ما ذكره بقوله (قلنا قد تعلقهما) أي للمعلومين النظرين (بنظر واحد كما تعلقهما بعلم واحد) فإنه اذا كان العلم بهما واحداً كفاه نظر واحد فاجتماع النظرين انما يلزم اذا لم يجوز تعلق علم واحد بهما وذلك مصادرة \* للمذهب (الرابع) وهو مختار القاضي وإمام الحرمين لا يجوز تعلقه بمعلومين) حيث (يجوز انشكاك العلم بهما) أي كل معلومين بتصور العلم بأحدهما مع امكان

[قوله يستلزم اجتماع الخ] هذا ظاهر على تقدير أن يكون النظر مفيداً لنفس العلم واما اذا كانت مفيداً لتعلقه فلا يلزم اجتماعها لجواز أن يحد نظر واحد لتعلقه بمعلوم في زمان ونظر آخر لتعلقه بمعلوم آخر في زمان آخر

[قوله ويجوز تعلقه بضروريين] التخصيص بالضروريين اشارة الى انه لم ينقل من صاحب هذا المذهب في جواز تعلق العلم الواحد بنظري وضروري شيء وأما بالنظر الى دليله فيجوز ذلك لعدم لزوم اجتماع النظرين قبل الحق منهم الجواز لانه يلزم حصول علم واحد بالنظر وبدونه وفيه أن النظر لحصول التعلق لا لنفس العلم بتعلق واحد بالنظر وآخر بدونه

(قوله أي للمومنين الخ) اشارة الى أن النظري ليس هنا بلعني المتعارف فإنه صفة العلم

(قوله بنظرين) قبل كذلك بنظري وضروري لان الضروري يحصل بلا نظر بخلاف النظري فلو تعلق علم واحد بمومنين نظري وضروري لزم تحقق النظر وعدمه وفيه نظر لان بعض الضرريات قد لا يحصل الا بعد النظر وان لم يحصل بالنظر كالمعلم بان لنا لغة من هذا النظر فاذا ذكر لا بد على علم جواز تعلق العلم الواحد بالنظري والضروري للذكور

(قوله لانه يستلزم اجتماع نظرين) فيه بحث لجواز أن يكون التعلقان متفرقين فكذلك النظران ولا شك ان النظر انما يستلزم العلم من حيث تعلقه لامن حيث ذاته حتى يلزم تحصيل الحدس في النظر الثاني فان قلت العلم لا يفتك عن تعلقه قلت ممنوع بل قد صرح البعض بأن من يدعي المسام بأرض يداس يدخل البلد غدا الى غدا علم بهذا العلم انه دخل الآن ويمكن أن يدعى بأن يبي الكلام على عدم تعلقه بالاعراض (قوله أي للمومنين النظرين) فيه اشارة الى أن ما ذكره صاحب القاموس في أثناء الجواب من انه لا امتناع في أن يحصل بنظر واحد أمور متعددة كالنتيجة ونفي المعارض وكون الحاصل علماً لا جابلاً ليس كاذباً لان الكلام في المومنين النظرين والمؤمنين الاخيران ضروريان وان كانا حاصلين بعد النظر

عدم العلم بالآخر كالقديم والحادث والسواد والبياض فانه لا يجوز أن يتعلق بهما علم واحد  
 (والا جاز انفكاك الشيء عن نفسه) اذ المفروض جواز الانفكاك بين العلم بهما فاذا كان  
 ذلك العلم واحداً جاز انفكاكه عن نفسه (فلنا) انما يلزم ما ذكرتم اذا جاز الانفكاك بين  
 العلم بالسواد والعلم بالبياض مطلقاً وهو ممنوع اذ لقائل أن يقول انهما اذا علما بملين جاز  
 الانفكاك بين العلم بهما وأما اذا علما بعلم واحد فلا يتصور ذلك الانفكاك واليه الاشارة  
 بقوله (قد نعلم ما ذكرتموه) أعني المعلومين اللذين يجوز الانفكاك بين العلم بهما (نارة) يعلم  
 واحداً (فلا يجوز ذلك الانفكاك) (ونارة بملين) فيجوز الانفكاك ولا استحالة في ذلك  
 لان جواز الانفكاك في حالة وعدم جوازه في أخرى (ولا يلزم من ذلك) أي من جواز  
 تعلق علم واحد بذات المعلومين نارة وتعلق مدين بهما أخرى (الاستغناء عن تعدد الصفات)  
 بأن يقال لو جاز أن يكون علم واحد موجبا للعالية بالسواد والعالية بالبياض مع الاتفاق  
 على أنه اذا تعدد العلم بهما كان موجبا للعالميتين أيضاً لكأن الصفة الواحدة موجبة لحكمين  
 متبايرين كالصفات المتعددة وحينئذ جاز أن تكون صفة واحدة موجبة للعالية والقادرية  
 مما فلا حاجة الى اثبات صفات متعددة للاحكام المختلفة وهو باطل بالضرورة والاتفاق (فانه)  
 أي ما ذكرتموه من الاستدلال (تغيب أيضاً) كما مر خال عن الجامع لجواز أن تكون  
 صفة واحدة موجبة لحكمين متجانسين كالعالميتين ويتمتع ايجابها لحكمين متخالفين كالعالية  
 والقادرية على أنه انما يلزم القائل بالحال (وأما ما لا يجوز انفكاك العلم بهما

(قوله جاز انفكاك الشيء عن نفسه) بناء على أن المفروض جواز الانفكاك بين الملعين

(قوله على أنه انما يلزم الخ) وأما الثاني له كالعالية عنده في الاتصاف بالعلم فليس يلزم عنده ايجاب علم  
 للعالميتين حتى يلزم الاستغناء عن تعدد الصفات

(قوله جاز انفكاكه عن نفسه) هذا مبني على عدم انفكاك تعلق العلم عنه كما أشرنا إليه فأنامل  
 (قوله انما يلزم ما ذكرتم اذا جاز الانفكاك الخ) فان قلت جواز الانفكاك نفس امكانه والامكان للممكن  
 دائم فيجوز الانفكاك دائماً وفي المطلوب قلت لم الا أنه لا يتاني الاستماع بالغير وهو المعلومية بعلم واحد  
 فان عند تعلق العلم الواحد بهما جواز الانفكاك بجمله بأن يتعلق بهما علمان  
 (قوله على أنه انما يلزم القائل بالحال) فيه تأمله لجواز أن يراد بالعالية مثلاً نفس التعلق كما أشر  
 إليه في للتعدد الاول فان قلت الحلاق ايجاب هو المبني لحكمه بأنه انما يلزم القائل بالحال اذ عند التافين  
 لما لا يوجب اسلاً قلت يجوز أن يراد ايجاب المادي كما قال الاشاعرة في تعريف العلم صفة توجب تميزاً لا يمتثل

علم بالشيء والعلم بالعلم به وكالعلم بالتضاد فان العلم بمضادة شيء لا يكون الا مع العلم  
بأداة الاخر اياه (و) كذا الحال (في الاختلاف) والتماثل وسائر الاضافات (تقد يتعلق  
العلم واحد) أي يجوز تعلقه بهما (اذ من علم شيئا علم عليه به بالضرورة والا) أي وان لم

(قوله فقد يتعلق الخ) أشار بلفظ قد الى أن للعلم موجبة جزئية فيكون في إثباته مادة واحدة  
في العلم بالشيء والعلم بالعلم به وليس للعلم كل ما يجوز انفكاك العلم بهما يجوز تعلق العلم الواحد  
ما حق يرد أن الدليل المذكور لا يجري في العلم بالتضاد والاختلاف والتماثل على ما فهم  
(قوله أي يجوز تعلقه بهما) لاسأجة الى هذا التفسير فان الدليل المذكور يدل على وقوع التعلق بهما  
لأنه رعاية المطابقة نظيره أعني قوله لا يجوز تعلقه بمعلومين يجوز انفكاك العلم بهما لكن الظاهر حينئذ  
يجوز تعلقه بالعلم السابق للاحق

التفصيل فصل الكلام حينئذ انكم اذا جازتم حصول المعلومين من علم واحد فلم تحكمون بأن المعلومية من  
العلم والمقدورية من القدرة وهلا حكمتم بأن كليهما من العلم وأما اطلاق الحكم على التعلق قامه بين  
ويمكن أن يجاب بأن حله المالية على التعلق وقرر الاعتراض بذلك الوجه ما أدخل فيه بخصوصية  
يجوز تعلق علم واحد بمعلوم مرة ومعلومين أخرى بل هو كلام على أصل أهل السنة الثابتين بأن الترتيب  
بين الاشياء عادي ثم الجواب بأن الكلام في إيجاب أمر واحد حكيم متجانسين مما لا ينه حياثذ لان  
أهل السنة يجوزون الكل كما لا يخفى فتأمل فيه

(قوله كالعلم بالشيء والعلم بالعلم به) الظاهر أن قول كالشيء والعلم به لان التثنية بما لا يجوز انفكاك  
العلم بهما فالظاهر إيراد المعلومين في المثال فان قلت اعتبر العلمين معلومين اذا لمائع من ذلك فيصح التثنية  
بهما لمعلومين قلت هذا التوجيه لا يتأتى في قوله وكالعلم بالتضاد سببا على تقرير الشارح اذ المناسب له أن  
يقول فان العلم بالعلم بمضادة الخ اللهم الا أن يصار الى حذف المضاف من عبارته في موضعين والحق أن عدم  
انفكاك المعلومين لما كان باعتبار العلم به على ذلك بإيراد العلمين الذين لا ينفك أحدهما عن الآخر في زعمها  
[قوله اذ من علم شيئا علم عليه به] وكذا من علم تضاد هذا لتضاد ذلك علم تضاد ذلك لهذا أيضا بالضرورة  
وفيه بحث لان الاستدلال لا يتم بهذا القول بل لا بد من المقدمة الاخرى أيضا وعنى قوله ثم أنه يعلم علمه  
يعلم به وهلم جرا قصة معلومات غير متناهية الخ وهذا الدليل لا يجري في التضاد وسائر الاضافات اذ  
لاوجه لان يقال لو لم يكن العلم المتعلق بالتضادين واحدا لزم التسلسل لان العلم بالشيء يستلزم العلم بالعلم  
به الى آخر ما ذكر هناك وذلك لان لزوم التسلسل بهذا الطريق انما ينشأ من كون العلم بالشيء والعلم  
بالعلم به متممدا في كل مرتبة سواء كان العلم بالتضادين واحدا أو متعددا وسواء كان العلم المتعبر في أول  
المراتب متعلقا بالمفاهيم او لا كالعلم بزيد وعمرو والجواب أن مدعي الامام والثاني في مسورة العلم  
بالاضافات مجرد جواز تعلق علم واحد بمعلومين بناء على أنه لا يلزم الحال السابق أعني انفكاك الشيء  
عن نفسه كما دل عليه كلامه في حواشي التجريد فلا يحتاج فيه الى الاستدلال بزعمه بل يكفي استشهاده

يصح ما ذكرناه من استلزام العلم بالشيء العلم بذلك العلم (بما أن يكون أحدنا عالماً بالجفر والجامعة) وهما كتابان لى رضى الله تعالى عنه قد ذكر فيهما على طريقة علم الحروف الحوادث التى تحدث الى اقراض العالم وكانت الاثثة المروفون من اولاده يعرفونها ويحكمون بهما وفى كتاب قبول الهدى الذى كتبه على بن موسى رضى الله عنهما الى المأمون انك قد عرفت من حقوقنا ما لم يعرفه أبائك فقبلت منك عهدك الا أن الجفر والجامعة يدلان على أنه لا يتم ولشايخ المناربة نصيب من علم الحروف ينتسبون فيه الى أهل البيت ورأيت أنا بالشام نظماً أشير فيه بالرموز الى أحوال ملوك مصر وسمعت أنه مستخرج من دينك الكتابين (وان كان) أى أحدنا (لا يعلم علمه به) أى بما علمه من الجفر والجامعة لكن ذلك ضرورى البطلان فظهر أن من علم شيئاً علم علمه به (ثم) انه (يعلم) أيضاً (علمه بملء به) لما ذكرناه من استلزام العلم بالعلم بالعلم (ولهلم جرا فتمة معلومات غير متناهية فلو) لم يجوز أن تكون عدة من هذه المعلومات معلومة بعلوم واحد بل (استدعى كل معلوم منها) علماً على حدة

### (حسن جلي)

الاستماع وانما أورد الدليل في صورة العلم بالشيء والعلوم بالعلم به اشارة الى ادعاء أمر زائد في هذه الصورة بخصوصها وهو الامكان بحسب نفس الامر بل وجوب تعلق الواحد بالمتعدد قال في شرح المقاصد في تقرير مذهبيهما وأما فيما لا يجوز الاتسكان كالجوارى والمائة والمضادة وغير ذلك فيجوز أن يتعلق علم واحد بمعلومين بل ربما يجب كما في العلم بالشيء مع العلم به فان هناك معلومات الى آخر الدليل وعلى هذا لا غبار في الكلام

(قوله يدلان على أنه لا يتم) وهكذا كان الامر قائم نقل عنه أنه عرض للمأمون في يوم عيد ضعف قليله فأرسل الى على بن موسى يدعوه الى الصلوة وغرضه أن يقرر بين الناس نيابته له فلما توجه الى الصلوة قال قتل كما فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم وسارحاً ثم شرع في التكبير فلما ذهب مسافة اجتمع معه خلق كثير وكبروا فسمع للمأمون الغلبة فخاف منه ثم أمر برجوعه فقال على بن موسى رحمه الله عسى أن كذبت فيقال أنه سمع بعد هذه الحادثة فأت قبل المأمون

(قوله قيمة معلومات غير متناهية) هي معلومات علمية فلا بد أن يجوز تعلق علم منها باتين حتى يقطع التسلسل في درجة قبل على تقدير جواز تعلق علم واحد بعلوم غير متناهية أيضاً لأن العلم المتعلق بأشياء متعددة يتعلق به علم آخر على تقدير لزوم العلم بالعلم ولهلم جرا والجواب أولاً حوازان يتعلق العلم بنفس حينئذ اذ يكفي فيه تغاير اعتباري كما صرح به في أواخر بحث العالم من الالهيات وثانياً جواز أن يتعلق العلم بالمعلوم بعلومه

(ثم أن يكون لأحدنا) إذا علم شيئاً واحداً (علوم غير متناهية بالفعل وأنه محال والوجدان بحقيقة) أي يشهد بكونه محالاً (والجواب أنا) لا نسلم أن العلم بالشيء يستلزم العلم بذلك العلم إذ قد نعلم الشيء ولا نعلم العلم به إلا إذا التفت الذهن إليه (لما سر من أن الموجز في الذهن لا يمكن أن يحكم عليه من حيث هو موجود فيه إلا بأن يتصور مرة ثانية ويلتفت إليه من حيث أنه في الذهن (و) هذا الالتفات لا يمكن أن يستمر حتى يلزم علوم غير متناهية بل (يقطع باقتطاع الاعتبار) ولا فرق في ذلك بين معلوم واحد ومعلومات جمة إذ يجوز الغفلة عن العلم في الكل ولكن لما كان الالتفات إلى العلم قريباً من الحصول غير محتاج إلى تكلف ظن أنه حاصل بالفعل وبني عليه ما بنى (وأما قول من قال) يعني به ألا مدى فانه قال في الجواب الكلام إنما هو في جواز تعلق العلم الواحد بمعلومين (والعلم لا يتعلق بنفسه لأن النسبة) التي هي التعلق لا تتصور إلا (بين شيئين) متباينين ولا مقابلة بين الشيء ونفسه وقول القائل ذات الشيء ونفسه يوم يظهره نسبة الشيء إلى نفسه إلا أنه مجاز لا حقيقة له ومعنى كون الواحد متاعلاً بـعلمه لا يزيد على قيام علمه بنفسه (فظاهر البطلان) لأن تعلق العلم بالعلم ليس من قبيل تعلق الشيء بنفسه بل من قبيل تعلق جزئي من العلم بجزئي آخر منه ولا محذور فيه (قال الامام الرازي والمختار) عندي (أن الخلاف متفرع على تفسير العلم فإن قلنا أنه نفس التعلق فلا شك أن التعلق بهذا غير التعلق بذلك فلا يتناق علم) واحد (بمعلومين وإن قلنا أنه صفة ذات تعلق جاز أن يكون) العلم (صفة واحدة بتعدد تعلقاته وكثرة التعلقات) الخارجة عن حقيقة الصفة (لا تجمل الصفة متكررة) في ذاتها قال المصنف (واعلم أن الجواز الذهني لا نزاع فيه و) الجواز (الخارجي مما يناش فيه) يعني أنا إذا نظرنا إلى أن العلم صفة ذات تعلق جاز العقل أن تكون هذه الصفة واحدة شخصية متعلقة بأمور متعددة بمعنى أن العقل بمجرد هذه الملاحظة لا يحكم بامتناع تعلق علم

(قوله يوم يظهره) إنما قال ذلك لأنه في الحقيقة من إضافة العلم إلى الخاص

(قوله أنه مجاز لا حقيقة له) فإن المراد منها لا غير التي كما في ما يقوم بنفسه أي لا يقوم بغيره

(قوله) وأما قول من قال الخ) حاصل كلام الآمدي من أن طريق معلومية العلم تعلقه بنفسه بل العلم به علم حضوري فلا يلزم تسلسل وإن لم يجوز تعلق علم واحد بمتعدد وقد يدفع دليله بكفاية التباين الاعتباري أيضاً كما أشرنا إليه

واحد يملوئين وهذا هو المسمى بالامكان الذهني وليس يلزم منه الامكان بحسب نفس الامر لجواز أن يكون متمتعا في نفسه لكن العقل لم يطلع على وجه استحالته والاستدلال على امكانه في نفسه بأن العلم المتعلق يكون السواد مضادا للابيض ان لم يكن هو بعينه متعلقا بهما لم يكن متعلقا بالمضادة التي بينهما بل بطلاق المضادة وكلامنا في المضادة المخصوصة وان كان متعلقا بهما فهو المطلوب ليس بشئ لان المضادة المخصوصة مفهوم متعلق بهما والعلم بها موقوف على العلم بهما مما قلنا هناك علم واحد علم به معلومات وفي نقد المحصل ان العلم اذا فسر بالمتعلق جاز تعدد المعلوم مع وحدة العلم كما اذا علم بجموع من حيث هو فان الاجزاء داخلة فيه والجواب ما مر من أن الخلاف في تعلق العلم الواحد بتمتدذ على سبيل التفصيل بأن يكون متعلقا بمخصوصية هذا ومخصوصية ذاك مما فانه تجوزه جماعة كثيرة وليس العلم المتعلق بالجموع من هذا القبيل (المقصد الثالث) الجهل المركب عبارة عن اعتقاد جازم ثابت غير مطابق) سواء كان مستندا الى شبهة أو تقليد فليس الثبات معتبرا في الجهل المركب كما هو المشهور في الكتب وانما سمي مركبا لانه يعتقده الشيء على خلاف ما هو عليه فهذا جهل بذلك الشيء ويعتقده أنه يعتقده على ما هو عليه فهذا جهل آخر قد تركبا مما (وهو ضد للعلم لصديق حد الضدين عليهما) فانهما معنيان وموجوديان يستحيل اجتماعهما في محل واحد وبينهما غاية اختلاف أيضا (وقالت المنزلة) أي كثير منهم (هو) أي الجهل المركب

(قوله فليس الثبات الخ) وهو عدم الزوال بالتشكيك

[قوله موقوف على العلم بهما] فيكون العلم بهما سابقا على العلم بها فلا يكون عينه فان قلت اللازم ما ذكرتم فنابر العلم بهما والعلم بها لكن العلم بهما واحد مع تعدد المعلوم فيتم الكلام قلت وحدة العلم بهما أيضا ممنوعة

(قوله كما هو المشهور في الكتب) أي عدم اعتبار الثبوت

[قوله فهذا جهل آخر قد تركب ممتا] لم يرد بما ذكره ان الجهلين البسيطين يمينهما وقعا جزئين من الجهل المركب والا لم يستقم القول بأن الكل ضد الشيء على كون كل من جزئيه عدما بل اراد ان في صورة الجهل المركب وجد جهلان بيطان وان لم يكونا جزئين منه فانهم

[قوله فانهما معنيان وجوديان] هذا يشعر بأن الوجودية للعبارة في تعريف المتضادين عندهم بمعنى أن لا يكون السلب جزءا من مفهومهما لا بمعنى أن يكونا موجودين في الخارج اذ لا وجود للعلم على ما أشار المصنف هنا الى ما اختره من كونه عبارة عن نفس التناق والاشافة



ليس ضد العلم بل هو (عائله) فامتاع الاجتماع بينهما انما هو للمائة لا للمائة واثمنا قالوا بالمائة  
 بينهما (الوجين) الاول ان التميز بينهما ليس الا (بالنسبة الى التعلق وهي) أى تلك النسبة المميزة  
 بينهما (مطابقته أولا مطابقته) فان العلم مطابق لتعلقه والجمل المركب غير مطابق له (والنسبة  
 لا تدخل في حقيقة التبيين) لان النسبة متأخرة عن طرفيها فتكون خارجة عنهما (والامتياز  
 بالامور الخارجية لا يوجب الاختلاف بالذات) واذا ليس بينهما اختلاف الابهذا الوجه لم  
 اشتر كما في تمام الماهية الوجه (الثاني ان من اعتقد من الصباح الى المساء ان زيدا في الدار  
 وكان) زيد (فيها الى الظهر ثم خرج) كان له اعتقاد واحد مستمر من الصباح الى المساء (لا يختلف)  
 ذلك الاعتقاد (بموجب الذات) والحقيقة (ضرورة ثم انه كان) أي ذلك الاعتقاد (أولا علمنا  
 انقلب جبلا) مر كبا (والانقلاب) من شئ الى آخر (لا يتصور الا في أمر عارض مع اتحاد  
 الذات) والحقيقة في ذلك الشئين فيكونان متاثلين انقلب أحدهما الى الآخر بسبب اختلاف  
 العوارض ولا استعجال فيه بخلاف المتضادين والمتخالفين في الحقيقة فان الانقلاب بينهما يفضي الى  
 انقلاب الحقائق وهو محال وأيضا قد ثبت في المثال المذكور اتحاد العلم والجمل المركب في الذات فلا  
 يكون الاختلاف الا بالامور (وقال الأصحاب) في جوابهم بطريق للمارضة (المطابقة والامطابقة  
 أخص صفتها) أي صفات العلم والجمل المركب (فيلزم من الاختلاف فيه) أي في أخص

[قوله واللبس لا يدخل الخ] في أن اللازم منه خروج المطابقة والمطابقة من الاعتقاد الجازم  
 وتعلقته لا خروجهما عن حقيقة العلم والجمل المركب [قوله في تمام الماهية] وهو الاعتقاد الجازم  
 [قوله مستمر] ولو تجدد الأمتال [قوله وهو محال] فيه ان الاختلاف المحال انقلاب كل من  
 الواجب والممكن والمتعدي الى آخر لا انقلاب حقيقة ممكنة الى أخرى فان العناصر يتقلب بعضها الى بعض  
 [قوله وأيضا الخ] نجبت لاجابة الى قوله والانقلاب لا يتصور الا في أمر عارض مع اتحاد الذات  
 [قوله أخص صفتها] اذ ينك المستبين امتازا عن جميع أنواع الادراك

(قوله اللبس متأخرة عن طرفيها) قد سبق منا في بحث الوجوب الاعتراض على هذه المقدمة المشهورة  
 بأن لمجموع اللبس نسبة الى كل واحدة منها وتلك النسبة ليست متأخرة عن كل من طرفيها ضرورة كونها  
 داخلة في مجموع اللبس والجواب عنه أيضا فليظفر فيه (قوله وأيضا قد ثبت الخ) يعني أن اتحاد  
 الذات في الصورة المفروضة قد ثبت بالضرورة الوجدانية وان قطعنا النظر عن لزوم الاعتقاد بل تقدير عدمه  
 (قوله الا بالامور) وتلك المارضة ليست الا للمطابقة قالوا جهة الثاني علمنا الى الاول وجزي من جزئياته  
 (قوله في جوابهم بطريق المارضة) وأما جوابهم بطريق حل دايها المتي على امتناع انقلاب الحقائق  
 فهو ان انقلاب الحقائق المتعدي عند الحقيقين هو الثاني واحد من الواجب والممكن وللتعدي الى الآخر  
 في التلويح ومن الين انه يلزم هذا ذكره على تقدير اختلاف العلم والجمل المركب في الماهية  
 (قوله أخص صفتها) قد بين ذلك بجواب كونها من الصفات المنوية ولا يخفى بعده

الصفات (الاختلاف في الذات) لما مر من أن التماثلين ما يشتركان في أخص صفات النفس وأجابه الآمدى بمباردة أخرى وهي أن الاشتراك في الأخص المعتبر في التماثل يستلزم الاشتراك في الأنعم ومن صفات العلم حصوله بالنظر الصحيح وذلك غير متصور في الجهل للركب بالاتفاق فلا يكون مثلاً للعلم قال واتفق الكل على أن اعتقاد المقلد لشيء على ما هو عليه مثل العلم هو المقصد الرابع الجهل يقال للركب وهو ما ذكرناه (يقال أيضاً) للبيسط وهو عدم العلم عما من شأنه أن يكون عالماً فلا يكون ضداً للعلم بل مقابله مقابلة لعدم الملكة (ويقرب منه) أي من الجهل البسيط (السهو وهو كونه جهل بسيط (سببه عدم استنبات التصور) أي العلم تصورياً كان أو تصديقاً فإنه إذا لم يتمكن التصور ولم يقرر كان في معرض الزوال فيثبت مرة ويؤول إلى آخرى وثبت بذهلة تصور آخر فيشتبه أحدهما بالآخر اشتباهاً غير مستقر (حتى إذا ذهبت) الساهي أدنى تنبيه (تنبيه) وعاد إليه التصور الأول (وكذلك الغفلة) قرب من الجهل أيضاً (وبفهم منها) أي من الغفلة (عدم التصور) مع وجود ما يقتضيه (وكذلك الذهول) يقرب منه قليل وسببه عدم استنبات التصور حيرة ودهشة قال الله تعالى يوم ترونها تذهل كل مرضعة عما أرضعت فبهو قسم من السهو (والجهل) البسيط (بعد العلم يسمى نسياناً) وقد فرق بين السهو والنسيان بأن الأول زوال الصورة عن الذاكرة مع بقائها في الحافظة والثاني زوالها عنها مما فيحتاج حينئذ في

[قوله ومن صفات العلم الخ] فيه أن الحصول بالنظر الصحيح ليس صفة للعلم مطلقاً بل العلم النظري فلا يلزم من التماثل بين العلم والجهل المركب اشتراكهما فيها هو صفة للعلم النظري [قوله واتفق الخ] مع حصول العلم بالنظر الصحيح دون اعتقاد المقلد

(قوله ومن صفات العلم حصوله بالنظر الصحيح) أي من صفات العلم النظري ويحتمل أن يريد من صفات العلم مطلقاً ولو ضرورياً بأن يراد الحصول بالامكان وذاتاً حاصل في الضروري بأن يتقلب نظراً فإنه جائز كسابقني [قوله قال واتفق الكل] قيل مراده الاعتراض عليه بأنه متناف لما أشار إليه أولاً من لزوم مشاركة ما يتألف العلم إياه في الحصول بالنظر الصحيح فأجيب بإمكان حصول التقليد المذكور بالنظر الصحيح بخلاف الجهل المركب فإنه إن ذلك الاعتقاد إذا استند إليه يصير علماً لا تقليداً فتبديل الصفات لا الذات وهذا لا يضر لأن التماثل بحسب الذات لا بحسب الصفات وقد يجاب بأن اعتقاد المقلد ضروري والكالام في العلم الضروري وفيه منع ظاهر أشارنا إليه في المرصد الثاني الذي في تعريف العلم

(قوله مقابلة لعدم الملكة) إن قلت قد سبق في تحقيق تعريف العلم أن التقليد ليس يعلم إلا بحجاز فهو من قبيل الجهل البسيط وقد ذكر اتفاق الكل على كون بعض أفرادها مثلاً للعلم فكيف يكون الجهل البسيط مطلقاً مقابلاً للعلم مقابله لعدم الملكة قلت اللازم مما مر وجود الجهل البسيط في مادة التقليد لاصدقه عليه فلا يعتلور (قوله والثاني زوالها عنها) إن قيل الفرق للذكور للفلافة وحافضة النفس الفدراكه للمعقولات

حصولها الى سبب جديد قال الآمدي ان الفعلة والذهول والتسيان عبارات مختلفة لكن  
يقرب أن تكون معانيها متعددة وكلها مضادة للعلم بمعنى أنه يستحيل اجتماعها معه قال  
والجمل البسيط يمتنع اجتماعه مع العلم لقائبيهما فيكون ضدًا له وان لم تكن صفة اثبات وليس  
أي الجمل البسيط ضدًا للجمل المركب ولا للشك ولا للظن ولا للنظر بل يجمع كلا منها  
لكنه يضاد النوم والفلة والموت لانه عدم العلم عما من شأنه أن يقوم به العلم وذلك غير  
متصور في حالة النوم واخواته وأما العلم فانه يضاد جميع هذه الامور المذكورة في المقصد الخامس  
ادراكات الحواس الخمس (الظاهرة عند الشيخ) الاشعري (علم بمتعلقاتها فالسمع) أي  
الادراك بالسامعة (علم بالمسموعات والابصار) أي الادراك بالباصرة (علم بالبحرات)  
وكذلك الحال في الادراك باللامسة والذائقة والشامة فهذه الحواس وسائل الى تلك العلوم  
الحاصلة باستعمالها كالوجدان والبدئية والنظر التي يتوصل بها الى العلوم المستندة اليها (وخالفه

[قوله بمعنى أنه يستحيل الخ] لا يلحق المصطلح لعدم كونه وجودية

[قوله بل يجمع كلاهما] فان صاحب الجمل البسيط اما جاهل جهلاً مركباً أو ظان أو شك أو خال

عن جميع اقسام الادراك

[قوله ادراك الحواس الخمس الظاهرة] أي للانسان يختلف الحيوانات فان ادراكها بالحواس ليس

بعلم ولذا لا يقال لها أولو العلم فاقيل أن كون الاحساس من العلم يختلف والعرف والفتة ليس بشئ

[قوله كالوجدان والبدئية الخ] يعني كما أن هذه الثلاثة طرق ووسائل كذلك الحواس طرق

والاختلاف في الجميع انما هو ليقس فكأن الحاصل بتلك الطرق عليها دون الحاصل بالحواس تحكم

وخزائنتها عندهم هي العقل النفعال ولا يتصور زوال الصورة عنه على قاعدتهم فكيف يعتبر في الاديان

زوالها عن الحافظة أيضاً أوجب بأن المراد زوالها عنها من حيث هي خافضة وخزانة لنفس وذلك يزوال

النسبية بينه وبين النفس التي يسببها كانت خزانة حافظة لمذكراتها الكلية بحيث انعكس منه اليها تلك المذكرات

(قوله وذلك غير متصور في حالة النوم واخواته) عدم كونه متصوراً في حالة النوم والموت ظاهر في

الجملة وأما عدم كونه متصوراً في حالة الفلة مع كونه متصوراً في حالة الشك والجمل المركب فريب خفاء

الهم الآن أن بيني الفرق على أن في الشك والجمل المركب توجه النفس والتفتها الى نحو متعلق العلم التني فن

شأن الشك والجاهل جهلاً مركباً أن يقوم بهما ذلك العلم الذي لا يمكن بدون الالتفات بخلاف الغافل

والقاهل والكلام بعد محل تأمل

(قوله علم بمتعلقاتها) قد سبق الإشارة الي أن الحق ان الخلاق العلم على الاحساس بخلاف لعرف

والفتة فانه فيها اسم لغيره من الادراكات ولذا لا يبعد اليها من أولى العلم في نبي منها

فيه الجمهور) من المتكلمين (فأما إذا عدنا شيئاً) كاللون مثلاً (علماً تاماً ثم رأيناه فانا نجد بين  
الحالتين فرقاً ضرورياً) ونعلم أن الحالة الثانية مخالفة للحالة الأولى بلا شبهة ولو كان الإبصار  
علماً بالبصر لم يكن هناك فرق وهكذا نجد الفرق بين العلم بهذا الصوت وسماعه وبين العلم  
بهذا العلم وذوقه وبين العلم بهذه الرائحة وشمها (وله) أي للشيخ (أن يجب بأن ذلك  
الفرق) الوجداني (لا يمنع كونه) أي كونه ادراك الحواس (علماً مخالفاً لساو العلوم)  
المستندة الى غير الحواس مخالفة (أما بالنوع أو بالهوية) فيكون العلم على الأول حقيقة جنسية  
مشتملة على صفات مختلفة منها ادراك الحواس وعلى الثاني حقيقة نوعية متناولة لأفراد  
متخالفة بالهويات لا يقال اختلاف انما هو في أن حقيقة ادراك الشيء بأحدى الحواس هل  
هي حقيقة ادراكه للمسمى بالعلم اتفاقاً أولاً وإذا فرض اختلافهما بالنوع صار النزاع لفظياً  
راجعاً إلى أن لفظ العلم اسم لمطلق الادراك أو لنوع منه لا نأقول يكفي في مقام المنع  
الاختلاف بالهوية لجواز استناد الفرق اليه وذكر الاختلاف النوعي لمزيد الاستظهار  
(وأيضاً فانه يصح استدلاله) أي استدلال الخلف أي الجمهور (لو أمكن العلم بمعلقة) أي بمتعلق  
الادراك الحسي (بطريق آخر) غير الحس وهو باطل لأن الحس لا يتعلق بالجويزات

[قوله وللشيخ أن يجيب الخ] خلاسته أن اختلاف أسرين في ذاتي أو عارض لا يتنافى الاتفاق في الحقيقة  
الجنسية أو النوعية

[قوله لمزيد الاستظهار] قال قدح فيه مع كونه أبطلًا للسند الاخص لا يفتح الا في الاستظهار  
[قوله لا يتعلق إلا بالجويزات] أي بالجويزات الخارجية عند الحس وأما التخيل وإن كان سيلاً إلى ادراكها  
من حيث خصوصياتها فهو نوع من العلم عند المتكلمين لتفهم الحواس الباطنة فيكون العلم متعلقاً بما  
يتعلق به الاحساس لكن ذلك يتعلق بالجويزات بعد غيبها عن الحس فينبغي أن يكون الاختلاف فيها  
لاختلاف التعلق حصراً وفيه

(قوله لا نأقول يكفي في مقام المنع الاختلاف بالهوية) لا يقال الاختلاف بالهوية سائل بين العلمين  
المتعلقين بشئ واحد إذا كانا قائمين بمعلمين فإن العلم القائم بزيد مخالف للعلم القائم بعمره بالهوية مع أن  
التفاوت بينهما ليس كتفاوت إبصار زيد والعلم به فعلم أن اختلافهما اختلاف قوى ليس مجرد الاختلاف  
بالهوية لا نأقول جاز أن تكون تلك الزيادة في الاختلاف بمواضع كلية صنفية فلا يخرج بذلك من الاختلاف  
بالهوية الى الاختلاف بالنوع القادح في المقصود

(قوله لمزيد الاستظهار) يعني فغاية ما نزم ما ذكر عدم حصول هذا الفرض أعني مزيد الاستظهار ولا  
يقدح هذا في أصل الجواب كما أن إبطال السند لا يضر المانع والأقرب أن يقال عن المصنف أن ذلك الفرق  
الوجداني لا يمنع شيئاً من الاختلافين بل يجمع كلاهما فلا يكون دليلاً على الاختلاف النوعي وليس  
مراده أن يجوز الاختلاف النوعي بخلاف المراده فليتناول

من حيث خصوصياتها ولا سبيل الى ادراكها من هذه الجهة سوى الحس فان قلت  
نحن نعلم أن في الجسم الثلاثي مثلاً لو أن جزئاً مخصوصاً هلمّا تماماً ثم ندركه بالبصر فنجد  
تفاوتاً ضرورياً فقد صح إمكان أن يتعلق العلم بطريق آخر بما يتعلق به الإدراك الحسى قلت  
هذا غلط نشأ من عدم الفرق بين ادراك الجزئ على وجه جزئ وبين ادراكه على وجه  
كلّى وذلك لا يخفى على ذى مسكة ﴿ في المقصد السادس ﴾ فيما يتفرع على القول بثبوت  
الصور العقلية ( الحكماء قالوا الصور العقلية تتمايز عن الخارجية ) مع التساوى في نفس الماهية  
( بوجودها الاولى أنها ) أى الصور العقلية ( غير متمايزة في الحلول ) اذ يجوز حلولها معاً في  
حل واحد بخلاف الصور الخارجية فان للتشكل بشكل مخصوص مثلاً لا يتبع أن يتشكل  
بشكل آخر مع الشكل الاول وكذا المادة المتصورة بالصورة الباردة يستحيل أن  
تصور معها بصورة أخرى ( بل ) الصور العقلية ( متفاوتة ) في الحلول فان النفس اذا  
كانت خالية عن العلوم كان تصورها كشيء من الحقائق عسيراً جداً واذا انصفت ببعض  
العلوم زاد استمداها فلبقى وسهّل انتقاشها به ( التالى تحمل الكبيرة ) من الصور العقلية

[قوله بثبوت الصور العقلية] أى الحاسة عند العقل جزئية كانت أو كلية

[قوله مع التساوى الخ] انما قيد بذلك لانه المحتاج الى البيان فان المتخالفين في الحقيقة متخالفان في

الاوراق والاحكام

[قوله في الحلول] وان كانت متخالفة في الصدق كالنفي والاثبات

[قوله بخلاف الصور الخارجية] جوهرية أو عرضية ولذا مثل بالتالين

[قوله تحمل الكبيرة] أى الصورة الحاملة للقدارية

(قوله سوى الحس) فيه بحث لانه ان أراد بالحس الحس الظاهر فالحس ممتنع فان التخيّل سبيل اليه  
أيضاً وان أراد الحس مطلقاً فلم الا أن التخيّل معلوم عندهم لاعموس وبالجملة كلام الشارح في أوائل  
بحث الانفاذ من حاشية المطالع ظاهر في أن الصور الجزئية من حيث هي جزئية قد ترسم عند النفس  
بمد عينها عن الحواس الظاهرة وهذا التقدير يكتفى في الاستدلال

(قوله مع التساوى في نفس الماهية) إشارة الى أن بيان الامتياز انما يحتاج اليه لتساوى في الماهية أما  
عند اختلاف ماهية الصورة العقلية والخارجية كإسقاطها فلا ساحة اليه

(قوله غير متمايزة) والسر فيه أن التباين والتماثل وانما هما في النوع من الاجتماع من أحكام الوجود  
الاسبيل لا التماثل كاسبق

(قوله وكذلك المادة المتصورة) أشار ليراد المتالين الى أن المراد بالصورة الخارجية هنا أعم من

(في عمل الصنيرة) منها ما ولدته تقدر النفس على تخيل السموات والارض والجبال والامور الصغيرة بالمرءة ما بخلاف الصور المادية فان العظمة منها لا تحل في عمل الصنيرة مجتمعة معها (الثالث لا ينحني الضيف بالقوى) يعني أن الصورة العقلية للكيفية الضعيفة لا تزول عن القوة المدركة بسبب حصول صورة الكيفية القوية فيها بخلاف الخارجية فان الكيفية الضعيفة منها تمنحني عن المادة عند حصول الكيفية القوية فيها (الرابع) الصورة العقلية اذا حصلت في العاقلة (لا يجب زوالها واذا زالت سهل استرجاعها) من غير حاجة الى تجشم كسب جديد بخلاف الصور الخارجية فانها واجبة الزوال عن المادة العنصرية لاستحالة بقاء قواها ابداً واذا زالت احتيج في استرجاعها الى مثل السبب الاول ومن الفرق بينهما أن الصور الخارجية قد تكون محسوسة بالحواس الظاهرة بخلاف الصور العقلية ومنها أن الصور العقلية كلية بخلاف الخارجية (ثم) اهم (ذكروا في معنى كون) صورة (الانسانية)

[قوله ولذا تقدر النفس الخ] هذا مبني على أن صور الجزئيات الجسمية حاصلة في النفس ولو بتوسط الحواس على ما هو التحقيق لص عليه الشارح قدس سره في حواشي المطالع  
(قوله مجتمعة معها) وأما على التعاقب فجاز بناء على أن الجبولى لا مقدار لما في نفسها  
(قوله سهل) أى في بعض الاوقات  
(قوله لاستحالة بقاء قواها) أما المركبات العنصرية فتندمج البسائط الى الانفكاك وأما البسائط فلقبوا بالكون والفساد كما نص الشيخ في الهيات الشفاء على استحالة بقاء الانحسار العنصرية دائماً  
(قوله أن الصورة العقلية كلية) أى تنصف بالكلية في الجملة بخلاف الصورة الخارجية فانها لا تنصف

#### المرضية والجوهرية

[قوله في عمل الصنيرة منها] والسر فيه أن النفس لتجودها لا مقدار لها فتكون نسبتها الى جميع المتادير على السوية  
(قوله مجتمعة معها) وأما على التعاقب فجاز فان حيولى خردلة يمكن أن يحل فيها صورة الجبل عندهم بناء على أن الجبولى لا مقدار لها في نفسها كالنفس فجاز تعاقب الصور الخارجية المتفاوتة بالصغر والكبر عليها جواز تعاقب الصور العقلية للتفاوتة بهما على النفس لكن الاجتماع يجوز في الثانية دون الاولى لما بينها في الوجه الاول

(قوله لا يجب زوالها) لان النفس أيدي بالاتفاق

[قوله سهل استرجاعها] يعني أنه قد يكون كذلك لأن كل صورة عقلية زالت كذلك

(قوله لاستحالة بقاء قواها) لما مر من أن القوى الجسمية متناهية

[قوله ومنها أن الصور العقلية كلية] قال رحمه الله تعالى أن أوبد العقل القوة العاقلة أي النفس الناطقة

المقولة (أمراً كلياً أضرين به الأول اسم الانسان) مثلاً (لأفرادة ليس باشتراك اللفظ ضرورية) مثل اشتراك لفظ العين بين معانيه التي وضع لفظه بأزاء كل منها على حدة (بل هو) أي مدلول اسم الانسان (معنى مشترك) بين افراده واطلاقه عليها باعتبار ذلك المعنى وهذا هو الذي يسمي اشتراكاً معنوياً (ولا يدخل فيه) أي في ذلك المعنى المشترك (للمشخصات) التي يمتاز بها افراد بعضها عن بعض (والا لم يكن) ذلك للمعنى (مشتركا) بين جميع افراده بل للمشخصات كلها خارجة عليه (فالنفس) الناطقة (إذا استحضرت صورة الانسانية) أي صورة ذلك المعنى المشترك (بعيدة عن الشخصات) التي هي عوارض غريبة ولو اختلفت خارجة (كانت) تلك الصورة كلية على معني أنها تكون (مطابقة) لربد وعمرو ويكر الى سائر افراده وللتراد بالمطابقة مانسره بقوله (أي كل واحد) من تلك الافراد (إذا) حضر في الخيال و(جرد عن شخصاته كانت) تلك الصورة أعني صورة المعنى

بها أصلاً والمراد بالصورة هي الطبيعة الحاصلة في الذهن مع قطع النظر عن تشخصها الحاصل بسبب المحل الذي قد يطلق عليه المعلوم تجزئاً فان المعلوم ما حصل صورة في الذهن لا الصورة الشخصية التي هي علم فانها لا تنصف بالكلي كما سيحكي وما قاله شارح التجريد ان المنطقتين بأسره قموا المفهوم الى الكلي والجزئي فمفروض الكلي هو العلوم دون الصورة العقلية التي هي علوم ودون الموجودات الخارجية فدلوع لانه ان أراد به ان المعلوم من حيث هو موصوف بالكلي ففاسد فأنهم صرحوا بأن المنطق يبحث عن المقولات الثانية ومنها الكلي وان أراد به ان المعلوم من حيث حصوله في الذهن فهو الصورة بمعنى الامر الموجود في الذهن وجوداً ظاهراً ملئاً الاعتراض عدم الفرق بين المعنيين للصورة قال الشيخ في منطق الشفاء اللفظ المفرد اما ان يكون معناه الواحد الذي يدل عليه لا يتمتع في الذهن من حيث انه تصور اشتراك الكثير في معنى السوية بأن يدل لكل واحد منها انه هو اشتراكا على درجة واحدة أو يتمتع الاول يسمى كلياً والثاني جزئياً الي ان قال الكلي المعنى المفهوم في النفس لا يتمتع بسببه الى أشياء كثيرة تطابقها نسبة متشابهة فان قلت أول كلام الشيخ يدل على ان الاشتراك بمعنى المحل وآخره يدل على انه بمعنى المطابقة قلت المطابقة المذكورة ما لها الاتحاد بين الحاصل في الذهن وبين الماهية المجردة عن الشخصات وهو معنى المحل قال العبارتين واحد الا ان المطابقة نتجت من بيان كيفية المحل بينهما وان باعتبار الاتحاد في الماهية

فتأمل وان أريد الذهن المتناول لها ولا لاها فالمعنى انها قد تكون كلية وذلك اذا حمل في النفس (قوله ليس باشتراك اللفظ) ولا من قيل ما فيه الوضع العام مع خصوص الرضوع له كاشبه الاشتراك ونحوها

المشترك (هي بينهما) الأثر (الحاصل منه) أي من ذلك الواحد الذي جرد عن مشخصاته (لا تختلف) تلك الصورة باختلاف الأفراد التي تجرد عن للخصائص حتى إذا سبق واحد منها إلى النفس فتأثرت منه بذلك الأثر المجرد عن المواضع لم يكن لما عدها من الأفراد إذا حضر عندها تأثير آخر وإذا كان هذا المتأخر سابقاً فافس الخال بينهما ولو كان الحاضر من غير أفراد كغرس مثلاً لكان الأثر الحاصل في القوة المائلة بالتجريد عن للخصائص صورة أخرى سوى صورة الإنسان فهذا معنى كون الصورة العقلية كلية مشتركة بين كثيرين فإن قلت لا شك أن الصورة العقلية الانسانية الحالة في القوة المائلة صورة جزئية معروضة لمواضع ذهنية باعتبار حلولها في نفس جزئية ولذلك امتازت عن الصورة الانسانية الحالة في نفس أخرى فكيف تكون كلية مع كونها جزئية أيضاً قلت لا منافاة لأن كليتها

(قوله فهذا معنى كون الصورة العقلية كلية) وليس مضاداً للاشتراك حقيقة أما بطريق التشعب والتجزئ فهو ظاهر أو بوجودها في محال متعددة تصف بصفات متقابلة فاه باطل بديهية وإن ذهب إليه القائلون بوجود العالقات مصرين على أن شأن الأمور الكلية أن تصف بالتقابل وتوجد في المحال المتعددة (قوله فهذا معنى كون الصورة العقلية كلية مشتركة بين كثيرين) أي المراد بكلية الصورة العقلية واشتراكها بين كثيرين هو هذه المطابقة والافلكية بمعنى الاشتراك المتعارف يتبع عروضها للصور العقلية كاستماع عروضها للموجود الخارجي كما سرح به في حواشي التجريد

(قوله قلت لا منافاة لأن كليتها) تقرر الجواب هنا لا يلزم كلامه في حواشي التجريد فانه سرح هناك بأن الكلية بمعنى الاشتراك لا تعرض للوجودات الخارجية وهو ظاهر ولا للصور العقلية لأن كل واحدة منها صورة جزئية في نفس جزئية فاستمع اشتراكها وأما الكلية بمعنى المطابقة فتعرض للصور العقلية إذ المفهوم من هذا الكلام أن المطابقة بالمعنى المذكور تعرض للصور العقلية ولو أخذت مع عروضها الذهنية فانه لو حمل كلامه على عروضها لما مأخوذة في نفسها لاجع عروضها الذهنية اتجه أن الاشتراك يمرض لها أيضاً مأخوذة كذلك ألا يرى أن الصورة العانية مأخوذة كذلك هي مفهوم الحيوان على تقدير اتحاد العلم والمعلوم وهذا المفهوم مشترك بين كثيرين بمن تحقق حصه منه في كل منها فمعين أن مراده هناك عروض المطابقة للصور العقلية مع أنها صورة جزئية في نفس جزئية ولهذا استعرض عليه بأنه يستلزم أن يكون أمر واحد من جهة واحدة كلياً وجزئياً أيضاً فلا يكون مفهوماً الجزئية والكلية متقابلين ولم يقل به أحدهم قبله ولو استدلل على عدم صحة تفسير الكلية بالمطابقة بالمعنى المذكور بأن المطابقة بهذا المعنى تعرض للصور العقلية والكلية لا يمكن عروضها لتلك الصور لكونها صوراً جزئية حالة في نفس جزئية لكان صواباً فليتأمل



باعتبار أنها إذا أخذت في نفسها لامع عوارضها الذهنية طابقت الأمور الكثيرة كما مر  
ومن ثمة زيد في المطابقة شيء آخر وهو أن تلك الصورة للأخوذة من الحقيقة المذكورة إذا  
فرضت في الخارج متشخصة بشخص فرد من أفرادها كانت عين ذلك الفرد ومن البين  
أن كليتها بهذا المعنى لا يتنافى جزئياً من حيث أنها محفوفة بمشخصات ذهنية عارضة لها  
بواسطة عملها لا يقال كما أن الصورة العقلية تطابق أفرادها الخارجية كذلك كل واحد منها  
يطابقها لأن المطابقة لا تصور إلا بين بين فليزم أن يكون كل فرد مطابقاً لسائر الأفراد  
أيضاً ضرورة اشتراكها في مطابقة أمر واحد فيكون كل فرد كلياً بالمعنى الذي ذكرتموه  
لأننا نقول ليست الكلية عبارة عن المطابقة مطلقاً بل عن مطابقة ذات مثالية غير متأصلة  
في الوجود لما هي ظل لها واعلم أن ما ذكر في تصوير المطابقة التي هي معنى الكلية إنما  
يظهر في الكليات التي هي أنواع حقيقية فإذا أريد أجزاؤه في سائر الكليات ليست إلى  
حصولها التي هي أفرادها الاعتبارية فأنواع حقيقية بالقياس إليها أو جعل ما عدا الجني  
المشترك بين أفرادها بمنزلة للمشخصات في التجريد عنها (ثاني) من الأمرين اللذين  
ذكرهما في معنى الكلية (أن المعلوم بها) أي بالصورة العقلية (أمر كلي) فإذا وصف  
الصورة بالكلية كان مجازاً على معنى أنها صورة كلي ما علم بها (وهذا) لاسر الثاني (لا يلحق

وهذا لا يتنافى لتباين موسوفهما باعتبار أنها مع قطع النظر عن التشخص الذهني كلية ومن حيث تشخصها  
جزئية فالوجودات الخارجية أي الأصل كلها جزئيات سواء كانت موجودة في الأعيان أو قائمة  
بالأذهان قيام الأعراض بمحالتها وهي الصور الجزئية العقلية للشخصية بتشخيص المحال والوجودات بالوجود  
الظلي أي التاميات المحفولة في تلك الصور القائمة بالمحال كلية بمعنى اتحادها مع الماهية التي للأفراد  
التأصلة في الوجود أعياناً كانت أو صوراً فتأمل فأنه من المزالقي

(قوله قيست إلى حصصها) فلي هذا يكون وصف غير الأنواع الحقيقية بالكلية بالقياس إلى أفرادها  
على سبيل التجاوز باعتبار اشتغال تلك الأفراد على الحصة

[قوله ومن ثمة زيد في المطابقة] أي ومن أجل أن العوارض الذهنية ليست مأخوذة في الكلية  
قبل ذلك وصح هذا القول إذ لو كانت مأخوذة فيها لم يكن وجود تلك الصورة في الخارج كما سبق إليه  
الإشارة في أثناء المقصد الأول ولو فرض وقوع هذا للتبديل لم يلزم أن يكون عين ذلك الفرد بل لم يجز  
[قوله قيست إلى حصصها] هذا التوجيه يستلزم أن تكون كلية تلك الكليات بالقياس إلى

بمن يرى العلم غير الصورة الذهنية) المساوية في الماهية للمعلومات بل يزاه أنه صور ذهنية مخالفة لما في الماهية وتوضيح الكلام أن التالين بالصور فرقتان فرقة تدعى أن تلك الصور مساوية في الماهية للامور المعلوم بها بل الصور هي ماهيات المعلومات من حيث أنها حاصلة في النفس فيكون العلم والمعلوم متحدان بالذات مختلفين بالاعتبار كما مر وعلى قول هؤلاء يكون للأشياء وجود خارجي ووجود ذهني وتكون الكلية عارضة للصورة العقلية حقيقة لأنها ماهيات المعلومات المحمولة على افرادها وفرقة تزعم أن الصور العقلية مثل واشباح الامور المألومة بها مخالفة لما في الماهية وعلى قولهم لا يكون للأشياء وجود ذهني بحسب الحقيقة بل بحسب المجاز والتأويل كأن يقال مثلاً النار موجودة في الذهن ويراد أنه يوجد فيه شبح له نسبة بمقصودة الى ماهية النار بسببها كان ذلك الشبح علماً بالنار لا بغيرها من الماهيات وكأننا قد أشرنا الى ذلك فيما سبق وكذا على قولهم لا تكون الكلية عارضة للصورة العقلية حقيقة لأن تلك الشل والاشباح ليست محمولة على افراد المعلومات بل الصور بل المحمول عليها ماهيتها المعلوم بها فأشار المصنف الى أن القول بأن الصورة العقلية ليست كلية إنما الكلبي هو المعلوم بها يليق بمذهب هؤلاء لا بمذهب الفرقة الاولى اذ المعلوم والعلم عندهم متحدان ذاتاً فقولهم يرى العلم غير الصور الذهنية أراد به ما ذكرناه من أنه يرى العلم غير الصور الذهنية المساوية للمعلومات في الماهية بل يراه

( قوله عارضة للصورة العقلية ) أي ماهيات المعلومات من حيث حصولها في النفس حصولاً ظلياً

( قوله بمن يرى العلم غير الصور الذهنية ) يدخل في عمومها من يرى العلم نفس التعلق أو أمراً عديماً وليس هذا مراداً هنا فلذلك قيده رحمه الله تعالى بقوله المساوية الخ ليكون النفي المستند من غير راجعاً الى التقييد

[ قوله بل الصور هي ماهيات المعلومات الخ ] قالوا اذا جعلت الصور في الذهن انكشفت بنسبها وصارت معلومة بذاتها لا يعلم زائد عليها وصورة منزعة منها والا لتسلط العلوم وتوسط هذه الصورة ينكشف الامر الخارجي قائم والمعلوم الاول متحدان بالذات وهذا حاصل ما ذكره التارابي في تصاليفه من أن المبدوك بالحقيقة هو نفس الصورة المنتقشة في ذهنك وأما التي الذي هذه الصورة صورة فهو معلوم بالعرض فالمعلوم هو العلم والا كان يتسلسل الى ما لا نهاية له الى هنا عبارة

[ قوله مخالفة لما في الماهية ] ومعنى مطابقة العلم للمعلوم عندهم هو ان الصورة العلمية مناسبة مخصوصة مع معلومها فلذلك صارت آفة لمشاهدته وعلماً به دون غيره

صوراً ذهنية مخالفة في الماهية لما علم بها فحصول كلامه يليق بمن يرى للمعلوم غير الصور  
الذهنية ولو صرح بهذه العبارة لأنظم أول الكلام مع آخره الذي سيأتي بلا حاجة إلى  
تأويل كما يشهد به كل فطرة سليمة قال المصنف ( وفيه ) أي في الأمر الثاني المبني على رأي  
الفرقة الثانية ( فظهر قد نبهتكم عليه أن كان ملي ذكر منكم حيث قلت لك ) في المقصد الأول  
من هذا النوع الذي نحن فيه ( الصورة الذهنية هي العلم والمعلوم ) وذلك لأنها تعقل ما هو  
في محض وعدم صرف في الخارج ولا شك أنا إذا علمناه حصل يتناوب بينه وتعلق وإضافة  
مخصوصة ولا يتصور تحقق النسبة إلا بين شيئين متمايزين ولا تمايز إلا مع ثبوت كل من  
المتمايزين في الجملة وأذا ليس للمعلوم هنا في الخارج فهو في الذهن فالصورة الذهنية هي ماهية  
المعلوم فقد اتحد العلم والمعلوم بالذات ووجب أن يكون النصف بالكيفية هي الصورة العقلية  
ويطل ما قيل من أن النصف بالكيفية ليس هو الصورة بل المعلوم بها ( وإن كنت تحتاج  
هنا إلى زيادة بيان فاستمع ) لما يبلي عليك ( أليس إذا كان المعلوم ) منابراً للعلم ( وأمرأ  
وراء ما في الذهن كان حصوله ) أي حصول المعلوم وثبوته ( في الخارج ) لأنه لا بد من  
ثبوته في الجملة ليتصور تحقق النسبة بينه وبين العالم وأذا ليس ثبوته في الذهن كان في  
الخارج قطعا ( فيكون شخصا ) أي موجوداً في الخارج متميذاً في حد نفسه متأملاً في  
الوجود ( وهو يتألف الكيفية ) فإذا كان المعلوم منابراً للعلم لم يتصف بالكيفية أصلاً وإذا انحدا

[ قوله يليق بمن يرى المعلوم الخ ] فيه إشارة إلى توجيه آخر للمتن بأن يأول العلم بالمعلوم

[ قوله مع آخره ] وهو قوله أليس إذا كان المعلوم الخ

( فوله هي الصورة العقلية ) لا المعلوم إذ قد لا يكون له وجود في الخارج وإذا اعتبر من حيث وجوده

في الذهن فهو الصورة العقلية

( قوله لم يتصف ) أي للمعلوم بالكيفية أصلاً في الخارج لكونه شخصاً فيه ولا في الذهن إذ الوجود

في الذهن الاشتبايح

( قوله ولو صرح بهذه العبارة ) الأقرب في توجيه كلام المصنف أن يجعل العلم بمعنى المعلوم

[ قوله ليس هو الصورة بل المعلوم بها ] يمكن أن يطبق هذا الكلام على رأي الفرقة الأولى بأن

مرادهم أن الكيفية باعتبار المعلوم لا العقلية فإن التبادر من الصورة حبيشة العقلية أي كونها سببا

لاكتشاف الماهية فلعل الحكم بالاطلاق بناء على التبادر منه وتعين أن القائل به هو الفرقة الثانية وأن

لم يكن ذلك التعيين من هذا الكلام نفسه بل من اقتضائه الذي فباوقع له مثلاً والله أعلم

كانت الصورة العقلية متصفة بالكلية فلا يصح نفي الكلية عن الصور وأثبتها للمعلوم بها (الهم الآن يصار الى أن الامور المتصورة لما ارتسام في غير العقل) الانساني من القوى للعائلة ارتساماً عقلياً لا كارتسام الاعراض في عالمها بحسب الوجود الخارجي والا كانت تلك الامور المتصورة أشخاصاً عينية يستعمل اتصافها بالكلية (وهو) أي الارتسام في غير العقل (بثاني الوجود الذهني) في النفس الناطقة الانسانية لا بثنائه على أن لا يكون لما تصوره النفس الناطقة ثبوت في غيرها لا أصلياً ولا ظلياً وهو أعني نفي الوجود الذهني خلاف مذهبهم على أنا نقول للرسم في سائر القوى العائلية يجب أن يكون نفس ماهيات للمعلومات حتى تصدق الاحكام الالهيانية الجارية عليها وتنتجق النسبة بينها وبين العالم بها واذ لم يكن ارتسامها فيها عينا كان ارتسامها عليها ويحد العلم والمعلوم هناك وتكون المعلومات متصفة بالكلية حال اتحادها بالعلم وهو المطلوب هكذا حقق المقال على هذا النسق وذو الذين لا يملكون في خوضهم يلبسون **المفصل السابع** العلم يقسم الى تفصيلي وهو أن

(قوله وهو أي الارتسام في غير العقل) أي العقل الانساني يثاني الوجود الذهني اشارة الى أنهم لا يقولون بالارتسام في الفارقان بل بالعقل البسيط على ما سار في كلام الشيخ وكذا لا يقولون بارتسام جميع ما متصوره في القوي العقلية وما سبق في بحث الوجود الذهني من أن الارتسام في العقل الفعل وهو الوجود الذهني قائم لا ينفك به الا الوجود الظلي سواء كان في القوي المتصورة او العائلية فبني على فرض الارتسام فيه

(قوله هكذا حقق المقال على هذا النسق) هكذا مفعول مطلقاً وعلى هذا النسق ظرف لقوله حقق أي حقق المقال المذكور على هذا الانتظام الاتي الذي ذكرنا بين أول الكلام وآخره تحقيقاً مثل ما ذكرنا

(قوله وذو الذين إلخ) ترميز لشارح المقاصد حيث قال ذكر في الواقف عن الحكماء أن الوجود في الذهن هو العلم والمعلوم وان معنى كون الانسان كلياً هو أن الصورة الحساسة منه في العقل المجردة

[قوله لا يثنائه على ان لا يكون إلخ] فيه ان هذا خلاف ما اشتهر من مذهب ميثقي الوجود الذهني فان صور جميع المعلومات مرتسة عندهم في العقل الفعل ولذا جملوه خزنة للنفس الناطقة وان المراد بالوجود الذهني وجود مفاير للوجود الذي هو مصدر الآثار سواء كان في قوتنا المتحركة أو غيرها وكان كلام للصنف مبني على ان علم المجردات ههنا حضوري لا ارتسامي (قوله هكذا حقق المقال) هكذا نسب على الصغرية وعلى هذا النسق بدل منه والمعني حقق تحقيقاً على هذا النسق وفي الكلام رمز الى سهو صاحب المقاصد في تحقيق المقال

ينظر الى أجزائه ومراتبه) أى أجزاء المعلوم ومراتبه بحسب أجزائه بأن يلاحظها واحداً بعد واحد (والى اجمالى كمن يعلم مسألة فيسأل عنها فانه يحضر الجواب) الذى هو تلك المسئلة بأسرها (فى ذهنه دفعة واحدة) (وهو) أى ذلك الشخص المسئول (متصور) فى ذلك الزمان (للجواب) لانه (عالم) حينئذ (بأنه قادر عليه) ولا شك أن علمه باقتداره على الجواب يتضمن علمه بحقيقة ذلك الجواب لان العلم بالاضافة متوقف على العلم بكلأ طرفها (ثم يأخذ فى تقريره) أى تقرير الجواب (فيلاحظ تفصيله) بملاحظة أجزائه واحداً بعد واحد (فى ذهنه) حال ما يسئل (أمر بسيط وهو مبدأ التفاصيل) الحاصلة فى ثاني الحال (والانفرقة بين تلك الحالة) الحاصلة دفعة عقب السؤال (وبين حالة الجهل) الثابتة قبل السؤال (وملاحظة التفصيل) للانفرقة على التقرير (ضرورية) وبدائية اذ فى حالة الجهل المسماة عقلاً بالفعل ليس ادراك الجواب حاصلًا بالفعل بل النفس فى تلك الحالة تقوى على استحضاره وتفصيله بلا تجشم كسب جديد فهناك قوة محضة وفى الحالة الحاصلة عقب السؤال قد حصل بالفعل شعور وعلم ما بالجواب لم يكن حاصلًا قبله وفى الحالة التفصيلية

عن الشخصات كلية وإن للمعلوم بها كفى ثم قال وهذا انما يصح على رأى من يجعل العلم والمعلوم هي الصورة الذهنية أو يحصل للأمر المتصورة ارتساماً فى غير العقل والا كان للمعلوم حصول فى الخارج فيكون جزئياً لا كلياً وأنت خير به اذا أردت بالمعلوم الصورة الذهنية لم يكن بين الوجهين فرق ولا لقوله بها معنى انتهى فانه أخطأ فى فهم مراد المصنف اذ ليس فى كلامه هذا انما يصح على رأى من يجعل العلم والمعلوم الخ بل ابطال لقول بكلية للمعلوم وأثبت ان الموصوف بها هي الصورة فلا وجه لقوله وأنت خير (قوله الى أجزائه) فالعلم التفصيل لا يكون الا بما له أجزاء وكذا الاجمالى

(قوله علمه بحقيقة ذلك الجواب) لان العلم بالجواب بوجهه لا يكفي فى الاقتدار على الجواب التفصيل (قوله بسيط) لانكثر فيه أسلا مبدء التفصيل فانه كما حصل له هذا عند السؤال قدر على تفصيله والا فلا فهو كالبداء له على ماني الشفاء فان المبدء للعلمين هو العقل النعمال المفيض للصورة (قوله اذ فى حالة الجهل المسماة عقلاً بالفعل) وهو أن تكون الصور غزوة غير ساهرة بالفعل [قوله قد حصل بالفعل شعور] فما قيل ان هذه الحالة قوة الاتهام قريبة من الفعل جدا ايسئ اذ لا يمكن الحكم على الاقتدار على شئ بدون تصوره والشعور به

(قوله بأن يلاحظها) اشار به الى ان الى معنى فى لان النظر بمعنى الفكر لا بمعنى الرؤية (قوله وهو متصور للجواب) كأنه تأكيد لما سبق والا فؤداء مؤدي قوله يحضر الجواب فى ذهنه

سارت الاجزاء ملموسة تصدأ ولم يكن ذلك حاصلًا في شيء من الحالتين السابقتين (وشبه ذلك بمن يرى نلما) كثيراً (تارة دفعة فانه يرى) في هذه الحالة (جميع أجزائه) أي أجزاء ذلك النلم (ضرورة وتارة بأن يحدق البصر نحو واحد واحد فيميزه) أي النلم ويفصل أجزائه بعضها عن بعض فالرؤية الأولى رؤية اجمالية والثانية رؤية تفصيلية والفرق بينهما معلوم بالوجدان فقس حالة البصيرة بالنسبة الى مدركتها على حال البصر بالقياس الى مدركتاه في ثبوت مثل هاتين الحالتين فيها أيضاً (قال الامام الرازي) في انكار العلم الاجمالي (يتمتع حصول صورة واحدة مطابقة لأشياء مختلفة) لان الصورة الواحدة لو ظاهرت أموراً مختلفة لكانت مساوية في الساهية لتلك الأمور المختلفة فيكون لتلك الصورة حقائق مختلفة فلا تكون صورة واحدة (بل) يجب أن يكون (لكل واحد) من الأمور المتكثرة (صورة) على حدة ولا معنى للعلم التفصيلي الا ذلك) أعني أن يكون للملومات المتكثرة صور متعددة بحسبها فيكشف كل معلوم منها بصورته ويمتاز عما عداه (نلم انه قد تحصل الصور) المتعددة لأشياء متكثرة كأجزاء المركب (تارة دفعة) كما اذا تصور حقيقة المركب من حيث هو (وتارة مترتبة في الزمان) كما اذا تصور أجزاءه واحداً بعد واحد (فان أرادوا) بما ذكره من العلم الاجمالي والتفصيلي (ذلك) الذي ذكرناه من حصول الصورة تارة دفعة وأخرى مترتبة (فلا نزاع فيه) الا أن الاجمالي بهذا المعنى لا يكون حالة متوسطة بين القوة المحضة التي هي حالة الجمل وبين العقل المحض الذي هو حالة التفصيل لان حاصله راجع الى أن المعلوم قد تجتمع في زمان واحد وقد لا تجتمع بل تتعاقب وبذلك لا يختلف حال العلم بالقياس الى المعلوم فكنا الحالتين علم تفصيلي بحسب الحقيقة والخلاف في التسمية باعتبار اجتماع المارض للمعلوم لا باعتبار اختلافها مقيسة الى الملومات قال وأما ما قاله من أنه عقيب السؤال عالم بالجواب اجمالاً لا تفصيلاً لترتبه على التقرير فردود بأن لذلك الجواب حقيقة وماهية وله لازم وهو أنه شيء يصلح جواباً لتلك السؤال

(عبد الحكيم)

[قول نلما كثيراً] في التاموس النلم الابل والضأن أو الابل والجمع انهم ولا حاجة الى قوله كثيراً فان التنظير حاصل بنم واحد بل هو الانسب بإفراده وقوله أجزائه وحيدته يكون الضمير المنصوب في يميزه واجماً الى واحد واحد كما هو الظاهر

والمعلوم عقيب السؤال هو ذلكم اللازم وهو معلوم بالتفصيل وأما الحقيقة فهي مجبولة في تلك الحالة ونظير ذلك أنا إذا عرفنا النفس من حيث أنها شيء يحرك البدن فإن لازمها أعني كونها محركة معلومة تفصيلاً وحقيقتها مجبولة إلى أن تعرف بطريق آخر فيها ما قاله وظهر أيضاً أن العلم الواحد لا يكون علماً بعلوم كثيرة أقول ومن إنكاره العلم الاجمالي نشأ إنكاره للاكتساب في التصورات والجواب أنه إذا علم المركب بحقيقته حصل في الذهن صورة واحدة مركبة من صور متعددة بحسب تلك الأجزاء والعقل حينئذ متوجه لصدا إلى ذلك المركب دون أجزائه فانها مع حصول صورها في العقل كالخزوف المعرض عنه الحق لا يلتفت إليه فإذا توجه العقل إليها وفصلها صارت مخطرة بالبال ماعوطة قصداً منكشفة بعضها من بعض انكشافاً تاماً لم يكن ذلك الانكشاف حاصلاً في الحالة الأولى مع حصول صور الأجزاء في الحالتين معاً فظهر أنه قد يتفاوت حال العلم بالقياس إلى المعلم

( قوله والمعلوم عقيب السؤال الخ ) قد عرفت أن العلم بالجواب بالوجه لا يكفي في الافتدائ عليه كما يشهد به الوجدان

( قوله وظهر أن العلم الخ ) وإن كان عبارة عن الصورة

( قوله نشأ إنكاره الخ ) وذلك لأن الفرق بين الحد والمحدود إنما هو بالتفصيل والاجزاء كما مر. لكن هذا إنما يكون منشأً لانكار الاكتساب بالحد التام والظاهر أن منشأ عدم الفرق بين العلم بالشيء بالوجه والعلم بالوجه وإن كان كون الشيء الواحد متصوراً بوجه دون وجه، ولذا لم ينكر الاكتساب في التصديقات لوجود النسبة التي يتماثل بها العلم التصوري والعلم التصديقي فيجوز أن تكون معلومة متصورة بمجولة تصديقاً

[ قوله مركبة من صور متعددة ] هذا يخالف لما في الشفاء من أنه عقل بسيط لاكثر فيه أسلاوان تقبل الواجب والمناقاة من هذا القبيل والفرق أنه عين الذات فيها وزائد على الذات فينا كما مر متولاً عن المباحثات والظاهر أنه بسيط متعلق بالكل من حيث هو كل ويجوز أن يكون العلم بسيطاً دون المروض كالوحدة والتأليف والأطراف ثم إن حصوله موقوف على حصول الأجزاء وصورتها مخزونة عند النفس كما يشهد به الوجدان

( قوله نشأ إنكاره للاكتساب في التصورات ) لما اشترى أن المعرفة صورة مفصلة أي علم تفصيل يستلزم صورة واحدة للمجموع من حيث هو أي علماً اجمالياً فاكساب التصورات يستلزم العلم الاجمالي فلما لم يمكن لم يمكن لم يوجد ضرورة انتفاء المألوم بانتفاء اللازم [ قوله فظهر أنه قد يتفاوت حال العلم ] قيل للإمام إن يقول قلتفاوت راجع إلى اختلاف الأجزاء

وأنه إذا كان المركب معلوماً بحقيقته قصداً كان أجزاءه معلومة حينئذ بلا قصد وإخطار  
وإذا فصلت الأجزاء كان العلم بها على وجه أقوى وأكبر من الوجه الأول فلعلم بالقياس  
إلى معلومه مرتبتان أحدهما إجمالي والآخر تفصيلي كما ذكره وقوله المعلوم عقيب السؤال  
عارض من عوارض الجواب فلنا الكلام فيها إذا كان المركب حاصلًا في الذهن بحقيقته  
لا باعتبار عارض من عوارضه فإن ذلك ليس علماً بأجزائه لا تفصيلاً ولا إجمالاً وأما قوله  
العلم الواحد لا يكون علماً بمعلومات كثيرة فجوابه أنا إذا قلنا كل شيء فهو ممكن بالمكان  
العلم فلا شك أننا حكمنا على جميع أفراد الشيء فلا بد أن تكون معلومة لنا ولا علم بها في

(قوله كان العلم بها على وجه أقوى إلخ) في الشفاء الثاني العلم البسيط الذي ليس من شأنه أن يكون  
له في نفسه صورة بحدس صورة لكن هو واحد يفيض منه الصور في قابل الصور فذلك علم فاعل للشيء  
الذي نسميه علماً فكيفاً ومبدأ له وذلك هو القوة العقلية من النفس المتشاكلة للمعقول النعالة وأما التنصّل  
فهو للنفس من حيث هو نفس فإلّا لم يكن له ذلك لم يكن له علم خفي انتهى ولا خفاء في أن كلامه يدل  
على أن العلم البسيط كالخلاف للعلم التفصيلي وأنه علم للمفارقة النعالة فهو أقوى فانه علم بجميع الأجزاء  
دفعة واحدة من غير تقدم وتأخر يلزم أن لاجل المادة وعوارضها

(قوله ولا علم بها في هذه الحالة إلخ) قد يقال إن المعلوم لنا في هذه الحالة هو مفهوم الشيء لكن

وعنده وبهذا التقدير لا وجه لتقسيم العلم إلى الإجمالي والتفصيلي كيف والإخطار وعدمه يجريان في الباطن  
أيضاً مع أن الظاهر أنهم لا يقولون بتقسيم العلم بها إلى ذلك النوعين وأما قوله الكلام فيها إذا كان  
المركب حاصلًا في الذهن بحقيقته لا باعتبار عارض من عوارضه فبأنه لا يصحح الدليل والذي تمسك به  
المستدل لأن العلم بالإضافة قد يحصل مع العلم بكل طرفيها بوجه ولا يجوز أن يعمل كلامه على أن العلم  
بهذه الإضافة المخصوصة يتوقف على العلم بحقيقة الجواب إذ لا يحصل العلم بتقديره على ذلك بدون العلم  
بحقيقته ولو إجمالاً لأن قوله بكل طرفيها يتمه كلاً لا يحق

(قوله وأما قوله العلم الواحد إلخ) لا شك أن هذا القول من الإمام مبنى على أن العلم هو الصورة  
الحاصلة من المعلوم فانه قائل بالوجود التام أي أن كان مراده أن العلم الواحد لا يكون علماً بمعلومات  
كثيرة مطلقاً كما هو الظاهر فجوابه ما ذكره الشارح وأن كان مراده أبطل ما زعم في صورة العلم  
الإجمالي بزعمه ويكون معنى كلامه أن العلم الواحد أي الصورة الواحدة لا تكون صورة مطابقة لمعلومات  
كثيرة مختلفات الحقائق بأن يكون تمام حقيقة كل منها لم يتدفع بما ذكره الشارح بل جوابه حينئذ  
أن يقال مطابقة صور واحدة تمام حقيقة كل من المعلومات المتخالفة في الحقيقة بالمدى الذي أشير إليه  
غير ما زعم في العلم الإجمالي فإن اللازم فيه على ما صوره الشارح مطابقة صورة مركبة للمركب من حيث  
هو يتضمن مطابقة أجزاء هذه الصورة للمركبة لأجزاء ذلك المركب على التوزيع ولا محذور فيه قطعاً



هذه الحالة الا باعتبار مفهوم الشيء الشامل لها. بأسرها فان العقل جعل هذا المفهوم آلة  
 للملاحظة تلك الافراد حتى أمكنه الحكم عليها وتلخيصه أن المفهوم السكلي قد يلاحظ في  
 نفسه وبهذه للملاحظة يمكن الحكم عليه لا على افراده وقد يجعل آلة ومראה للملاحظة افراده  
 فيصبح حينئذ أن يحكم على تلك الافراد دونه ولتكن هذه المعاني التي قررناها مضبوطة  
 عندك فانها تنفعك في مواضع عديدة في فرعان العلم الاول العلم الاجمالي (على تقدير جواز  
 ثبوته في نفسه) هل ثبت لله تعالى أم لا جوزه القاضي والمعتزلة ومنه كثير من أصحابنا  
 وأبو هاشم والحق أنه ان اشترط فيه أي في العلم الاجمالي (الجميل بالتفصيل امتنع عليه  
 تعالى والا فلا) يمتنع (فان قيل فينتفي حينئذ عنه تعالى علم حاصل للمخلوق) وهو العلم  
 الاجمالي (فان لم وهو) وهو أي ذلك العلم المنتفي عنه تعالى هو (العلم لاقرن بالجهل)  
 وهذا القيد يجب انتفاؤه عنه تعالى (وبالجملة فالتنفي عنه تعالى هو القيد أعني كونه مع الجهل  
 وأنه لا يوجب في أصل العلم) بل هو ثابت له مجرداً عن ذلك القيد الذي يستحيل عليه  
 تعالى = الفرع الثاني المشهور أن الشيء الواحد (قد يكون معلوماً من وجه دون وجه قال  
 القاضي) بالانفاني (المعلوم غير المجهول ضرورة فتعلق العلم والجهل شيان) متبايران قطعاً  
 (وان كان أحدهما عارضاً للآخر) كما اذا علم الانسان باعتبار صاحبيته وجرل باعتبار حقيقة  
 (أو هما عارضان لثالث) كما اذا علم باعتبار شخصه وجرل باعتبار كتابته (أو بينهما تعلق آخر)  
 سوى تعلق العروض على أحد الوجهين (أي ثلثان كان) من التعلقات كالجزئية والكلية  
 والاتصال والمجاورة فان هذه التعلقات لا تقتضي اتحاد المعلوم والمجهول بل تنابرها  
 (والترسمية مجاز) يعني أنه اذا كان المعلوم عارضاً للمجهول أو كانا عارضين لثالث أو كان  
 بينهما تعلق بوجه آخر وأطلق على هذه الصور أنها من قبيل كون الشيء الواحد معلوماً من

من حيث اتحاده بتلك الافراد اذ لا نعلم من تلك الافراد الا شيئاً فتم يتعلق العلم الا بمعلوم واحد والفرق  
 اتحاده باعتبار علمه من حيث هو وباعتبار العلم من حيث اتحاده بما صدق عليه

(قوله قال القاضي المعلوم غير المجهول) قيل يلزم على القاضي حينئذ ان لا يقول باكتساب الضرورات  
 بغير بيان ترجحه الاول لما ذكره من متمسكي الامام مع انه قال به

(قوله أو هما عارضان لثالث) قيل هذا العارض ليس بمعنى الخارج المجهول والا فالتضاحك عارض  
 المكتاب بل بمعنى العلم ولك ان تقول عروض التضاحك لذات المكتاب لا لثبوتها الذي كلامه فيه فثأمل

وجه ويجزوا من وجه آخر كان هذا الاطلاق من باب التجوز ( ولا مشاحة ) ولا منازعة  
 ( فيه ) أى في الاطلاق مجازاً فان بابه مفتوح ولا يشبه عليك بما أسلفناه لك أن عارض  
 الشيء قد يلاحظ في نفسه فيكون العارض معلوماً مع كون حقيقة الشيء مجهولة فيتباير المعلوم  
 والمجهول وقد يجهل آلة الملاحظة الشيء وحينئذ يكون ذلك الشيء معلوماً باعتبار عارضه  
 ومجهولاً باعتبار حقيقته فيتحد المعلوم والمجهول لكنه معلوم من حيثية ومجهول من حيثية  
 أخرى ولا استعلة فيه وبمثل هذا الذي ذكره القاضى استدلل الامام الرازى على نفي العلم  
 الاجمالى فى المحصل فقال للموم على سبيل الجملة معلوم من وجه ومجهول من وجه والوجهان  
 متبايران والوجه المعلوم لا اجمال فيه والوجه المجهول غير معلوم اليقينة لكن لما اجتمعوا في  
 شيء واحد ظان أن العلم اجمالى نوع يباير العلم التفصيلي والجواب أن الاجمال والتفصيل ليس  
 حائلا على ما توهمه بل للمعلوم فيهما واحد والمختلف هو العلم للمطلق بذلك المعلوم فتارة يكون  
 ذلك العلم في نفسه على وجه وأخرى على وجه آخر كما تحققت فليس الاجمال بأن يكون الشيء  
 معلوماً من وجه ومجهولاً من آخر وإذا قلنا هذا الشيء معلوم من حيث الاجمال دون التفصيل  
 كانت الحقيقتان راجعتين الى العلم دون المعلوم بما قررناه يتضح أن الفرع الثاني أيضاً فرع  
 على ثبوت العلم الاجمالى كأنه قيل هل هو من قبيل العلم بالشيء من وجه دون وجه أو لا  
 المقصد الثامن قال بعض المتكلمين الشيء قد يعلم بالفعل وهو ظاهر ( وقد يعلم بالقوة  
 كما اذا كان في يد زيد انسان فأننا أزواج هو ) أى ما في يده ( أو فرد فانا نعلم ) في هذه الحالة  
 ( أن كل اثنين زوج وهذا ) الذي في يده ( اثنان ) في الواقع فيكون مندرجا فيما عناه  
 ( فنعلم ) في هذه الحالة ( أنه زوج ) علما ( بالقوة القريبة ) من الفعل ( وإن لم تكن نعلم أنه  
 بينه زوج وكذلك جميع الجزئيات ) من الاحكام ( للتدرجة تحت الكلليات ) منها فأنها  
 معلومة بالقوة ( بل أن تنبئ للاندواج ) وأما بعد التنبيه لها فأنها تكون معلومة بالفعل  
 ( فالنتيجة ) في الشكل الاول ( حاصلة في احدى المقدمتين ) أعني كبراه حصولا ( بالقوة )  
 ولا شك أن كل مقدمة كلية سالحة لان تجعل كبرى للشكل الاول حتى يستخرج  
 الاحكام الجزئية المتدرجة فيها من القوة الى الفعل ولذلك سميت تلك المقدمة أصلا وقاعدة

( حسن جلي )

( قوله ولا يشبه عليك بما أسلفناه ) إعتراض على الثاني وما أسلفناه هو الذي ذكره في الموقف  
 الاول في جواب استدلال الامام على امتناع جريان الكسب في التصورات

وقاوتنا وتلك الاحكام الجزئية فروعا لها ( المقصد التاسع ) العلم اما فاعلى ( وهو ان يكون سببا للوجود الخارجى ) كما تصور أمراً ) مثل السررمثلا ( ثم نوجده واما افعالى ) مستفاد من الوجود الخارجى ( كما يوجد أمر ) فى الخارج مثل الارض والسماء ( ثم تصور فاعلى ) ثابت ( قبل الكثرة والافعال بعدها ) أى العلم الفاعلى كلى يتفرع عليه الكثرة وهي افراده الخارجية والعلم الافعال كلى يتفرع على الكثرة وهي افراده الخارجية التي استفيد هو منها وقد يقال ان لنا كليا مع الكثرة لكنه ليس من قبيل العلم أو مبنى على وجود الطبائع الكلية في ضمن الجزئيات الخارجية ( قال الحكماء علم الله تعالى بمصنوعاته علم ) فاعلى لانه السبب لوجود الممكنات فى الخارج لكن كونه سببا لوجودها لا يتوقف على الآلات والادوات بخلاف علمنا بأفعالنا وتلك تخاف صدور معلومنا عن علمنا وقالوا ان علمه تعالى بأحوال الممكنات على ابلغ النظم وأحسن الوجوه بالقياس الى الكلى من حيث هو كل هو الذى استند اليه وجودها على هذا الوجه دون سائر الوجوه للمكنة وهذا العلم يسمى عندهم بالانابة الازلية وأما علمه تعالى بذاته فليس فاعليا ولا افعاليا أيضاً بل هو عين ذاته بالذات وان كان مفارقه بالاعتبار كما سيرد عليك ان شاء الله تعالى ( المقصد العاشر قالوا ) أي الحكماء ( مراتب العقل ) أي التمثل للنفس الناطقة الانسانية ( أربع الاولى العقل

[ قوله بل المعلوم فيما واحد ] وهو الاجزاء فلها معلومة فى الاجمالى علما ناقصا وفى التفصيل علما تاما

( قوله أى التمثل ) أو القوة العاقلة أو النفس فن كلا منها يسمى بالمراتب الذى كورفوما ذكره الشارح

قدس سره أظهر وأنبذ الكلام فى مباحث العلم

[ قوله أربع ] لانه اما كمال أو استعداد له والاستعداد اما بعيد أو قريب أو متوسط

( قوله بالقوة القريبة ) التحقيق ان العلم حاصل فى تلك الحالة لكن بحسب عنوان مخصوص والقوة

باعتبار عنوان آخر

( قوله اما فاعلى واما افعالى ليس المراد الحصر فان العلم بالاعتبارات ليس شيئا منها وكذا العلم

الكلى الذى لم يتفرع من الافراد الخارجية ولم يكن سببا لوجودها بل مجرد بيان انقسام العلم الى القسمين

نوطئة لما يقوله الفلاسفة من ان علم الله تعالى فاعلى يمكن ان يصير مخصصا بوقوع أحد العندين بالوقوع

لا افعالى تابع للمعلوم حتى لا يمكن ذلك

( قوله أى العلم الفاعلى كلى يتفرع عليه الكثرة الخ ) أى انه قد يكون كليا يتفرع عليه الكثرة

لانه كذلك دائما فان العلم الذى يتفرع عليه شخص واحد كالعقل الاول بالنسبة الى علم الله تعالى فاعلى

قطعا عنه هم لم يبق فيه بحث وهو ان ما ذكره يدعى على ان التصور الكلى كاف فى سداد الجزئيات

وهو خلاف ما سرحو به وسيجيء أيضا فى المقصد الرابع من مباحث الابن على رأى التفاسفة

( قوله وأما علمه تعالى بذاته ) الظاهر ان علم كل أحد بذاته أيضا كذلك

البيولاني وهو الاستعداد المحض ) لادراك المعقولات (وهو قوة) محضة (خالية عن الفعل كما للأطفال) فان لهم في حال الطفولية واستعداد الخلق استعداداً محضاً ليس معه ادراك وليس هذا الاستعداد حاصلًا لساثر الحيوانات وانما نسب الى البيولي لان النفس في هذه المرتبة تشبه البيولي الاولى الخالية في حد ذاتها عن الصور كلها \* المرتبة (الثانية العقل بالملكة وهو العلم بالضروريات) واستعداد النفس بذلك لاكتساب النظريات منها (وانه) أي العلم بالضروريات (حادث) بعد ابتداء التطورة (فهو شرط حادث) بالضرورة دفعا للتبرجيع بلا مرجع في اختصاصه بزمان معين (ما هو) أي ذلك الشرط الحادث (الا الاحساس بالجزئيات) والتنبه لما يتنا من الشايات والبيانات فان النفس اذا أحست بمجزئيات كثيرة وارتسمت صورها في آلتها الجمالية ولاحظت نسبة بعضها الى بعض استعدت لان يفيض عليها من المبدأ صور كلية وأحكام تصديقية فيما بينها فهذه علوم

[قوله ادراك أي حصولي لما قاورا من أن له علما حضورياً بنفسه وان توقش في ذلك كما في

حواسي المطالع

(قوله وليس هذا الاستعداد الخ) فلذا جعلوه من مراتب التعلل

(قوله المحيولي الاول) احتراز عن المحيولي الثانية كالغيب السرير فنها ليست خالية عن الصورة في نفسها لكون الصورة جزءا منها وانما قال في حد ذاتها لاستناع حلولها عن الصورة في الوجود الخارجي (قوله هو العلم بالضروريات) فالمراد بالملكة مقابل العدم لوجود العلم بالضروريات فيها بخلاف المرتبة الاولى

(قوله واستعداد الخ) فلذلك على هذا ممايل الحال لحصول القوة الراضعة التي بها يستعد

لتحصيل النظريات

(قوله والتنبه لما يتنا) قد عرفت تفصيل هذا الكلام بما لا مزيد عليه فيما سبق فلا نعيد

[قوله ولاحظت الخ] تدبر لالتنبه المذكور أي لاحظت نسبة بعض الجزئيات الخالية الى بعض بتوسط القوة المنصرفة بالاشتراك والمباينة فيها

(قوله وهو قوة خالية عن الفعل) خلوها عن العمل بالنظر الى العلوم الانطباعية لا بالنسبة الى العلوم الحضورية فان علم النفس بذاتها عين ذلك ولا يعتد بخلو الشيء عنه

(قوله وليس هذا الاستعداد حاصلًا لساثر الحيوانات) انما ذكر هذا لان الفرض عد مراتب الخصوصية بالنفس الناطقة ولهذا لم يعد نفس الاحساس بالجزئيات من المراتب كما ذكرناه في صدر الكتاب (قوله والتنبه لما يتنا) قد مر ما فيه - والا وجواباً في افتتاح بحث القدح في البديهيات فابتدئ بذكر

ضرورية (ولا يزيد بذلك) أى بالنم بالضروريات (العلم بجميع الضروريات فان الضروريات قد تفقد) اما (لفقد شرط للتصور كحس ووجدان كالاتم) الفائد للعين في أصل الخاتمة (والعين) الفائد لقوة المجامعة (لا يتصور أن ماهية اللون) التي يتوصل الى ادراكها بأبصار جزئيلها (و ماهية (لغة الجلاع) التي يتوصل الى ادراكها بوجدان جزئيلها (أو) لفقد شرط (للتصديق كأحدهما) أى الحس والوجدان (في القضايا الحسية) فان فائد حس من الحواس فائد للقضايا المستندة الى ذلك الحس (أو) القضايا (الوجدانية) فان فائد الوجدان فائد لها قطعا (وكتصور الطرفين) هذا عطف على قوله كأحدهما فان تصور الطرفين (والنسبة) شرط (في البديهيات) أى الاوليات التي هي أقوى الضروريات وأقلها شرطا فاذا فقد هذا الشرط فقدت القضايا البديهية فضلا عما عداها من الضروريات المتوقفة على شروط آخر أيضا المرتبة (الثالثة العقل بالفعل وهو ملكة استنباط النظريات من الضروريات) أى صيرورة الشخص (بحيث متى شاء استحضر الضروريات) ولا حظ (واستنباط منها النظريات) ولا شك أن هذه الحالة انما تحصل له اذا صار طريقة الاستنباط ملكة راسخة فيه (وقيل) ليس العقل بالفعل ما ذكر (بل) هو ما اشتهر من أنه (حصول النظريات) وصيرورتها بعد استنتاجها من الضروريات (بحيث يستحضرها متى شاء بلا روية) ونجتم كسب جديد وذلك انما يحصل اذا لاحظ النظريات الحاصلة مرة بعد أخرى حتى يحصل له ملكة نفسانية يقوى بها على استحضارها متى أراد من غير حاجة الى فكر\* المرتبة (الرابعة العقل المستفاد وهو أن يحضر عنده النظريات) التي أدركها (بحيث لا تنيب عنه وهل يمكن ذلك) أى حضورها بأبصارها مشاهدة للقوة العائدة الانسانية (والانسان في جلباب من بدته أم لا) يمكن (فيه تردد) اذ يجوز عند العقل أن يجرد بعض النفوس الكاملة عن الملائق البدنية تجردا تاما بحيث تشاهد عقولاتها دفعة واحدة كأنها لمعة برق ثم تترق عن هذه الحالة الى مشاهدة بعد مشاهدة وهكذا حتى يصير للمشاهدة ملكة راسخة فيه وان كان رسوخها

[قوله ملكة راسخة] بخلاف المرتبة الثانية فان فيها ملكة تستمد بها للاستنباط

[قوله يقوى بها على استحضارها الخ] فالمرتبة الثالثة ملكة استحضار النظريات الحاصلة بلا نجتم

كسب جديد

(قوله وهل يمكن ذلك) قد سرفي أول الكتاب ما فيه سؤالا وجوابا فليظرفه

مستبعد أكثر من استبعاد كونها بروقا لامة والظاهر أن استمرار المشاهدة إنما يكون في الدار الآخرة واعلم أن تفسير العقل المستفاد بما ذكره ليس بمشهور والمسلوك في مشاهير الكتب أن هذه المراتب الأربع تعتبر بالقياس الى كل نظري على تحدة والعقل المستفاد بالنسبة الى نظري واحد هو أن يصير مشاهدا للقوة العاقلة ولا شبهة في وقوعه في هذه الحياة الدنيا ولا في تقدمه على العقل بالفعل بالمعنى الثاني في الحدوث وإن كان متأخرا عنه في البقاء كما أشرنا اليه في صدر الكتاب ثم إن الكمال من هذه المراتب هو العقل المستفاد وبقي المراتب وسالت الى ذلك الكمال واستمدادات له متفاوتة فالحيولاني استعداد بعيد وبالمملكة استعداد متوسط وكلاهما وسيلتان الى تحصيل الكمال ابتداء والعقل بالفعل بالمعنى المشهور استعداد قريب جدا وهو وسيلة الى استحضار الكمال واسترداده بعد غيبته وزواله فإن الانسان لكونه ملوما بشواغل بدنه لا يتأتى له استبقاء ذلك الكمال بعد حصوله فلا بد له من استعداد يتوصل به الى استدامته بطريق الاسترجاع ومن ثمة جاز تأخر هذا الاستعداد عن حصول الكمال أولا ( المقصد الحادى عشر ) العقل مناط التكليف اجماعا من أهل الملة ( وانه ) أى لفظ العقل ( يطلق على معان ) فلذلك اختلف في تفسير العقل الذى هو مناط التكليف ( فقال الشيخ ) أبو الحسن الاشعري ( هو العلم ببعض الضروريات التى سميناها ) أى سمينا العلم بذلك البعض ( العقل بالمملكة ) وإنما أنت البعض نظرا الى المضاف

[ قوله في الدار الآخرة ] أى بعد المفارقة عن البدن كما هو مصطلح الحكماء

[ قوله بالقياس الى كل نظري ] فيجوز اجتماع المراتب الأربع فى شخص واحد

( قوله ولا شبهة في وقوعه ) إنما الشبهة فى بقاءه لان الاستعداد بتدبير البدن يعوقها لامتناع توجه النفس الى أسرين فى هذه الدنيا

( قوله العقل مناط التكليف اجماعا ) أى لا يصح تكليف بدونه او لخطاب من لا يفهم شيئا منه جمل يجب تزيه الله تعالى عنه وليس هذا فرع عدم جواز التكليف بما لا يطاق عن ما فهم فان هذه المسئلة اجماعية ومسئلة التكليف اختلافية

( قوله هو العلم ببعض الضروريات ) وذلك لان أول ما يكلف العبد به معرفة الله وهو نظري لا يمكن

( قوله ولا في تقدمه على العقل بالفعل بالمعنى الثاني ) قد تناقض في تخصيص التقدم على العقل بالفعل بالمعنى الثاني اذ الظاهر تقدمه على الاول أيضا ويجب بأن عدم التعرض له اشارة الى عدم الاستعداد بذلك المعنى لانه يختلف ما فى مشاهير الكتب

[ قوله وإنما أنت البعض ] الاقرب ان يقال الثابت باعتبار كون العلم ببعض الضروريات مرتبة من

اليه والاظهر أن يقال الذي سميته على أنه صفة للمعلّم وقال القاضى هو العلم بوجود  
الواجبات واستعالة المستحيلات ومجاري الماديات ولا يبعد أن يكون هذا تفسيراً للكلام  
الاشعري وزادت المترتبة في العلوم التي يفسر بها العقل العلم بحسن الخلق وقبح القبيح  
لانهم يعدونه من البديهيّات بناء على أصلهم ( واحتج ) الشيخ ( عليه ) أى على ما ذكره  
( بأنه ) أى العقل ( ليس غير العلم والا جاز تصور انفكاكها ) إما من الجانبين أو من

فهمه الامن هو أهل النظر وهو في مرتبة العقل بالاكّة وقدّر الشارع ثمة الرتبة بليلوغ لمصداقها في  
في أكثر الناس في ذلك السن

( قوله ومجاري الماديات ) أي المعلومات التي تستفاد من جريان المادة

( قوله تفسيراً لكلام الاشعري ) فإن البعض المذكور في كلامه يحول

( قوله بحسن الخلق وقبح القبيح ) أى في الجملة لا كل حسن وقبح فإن البعض منهم نظري لا بدرك

ولا خطاب الشارع

( قوله والا جاز انفكاكها ) بأن يتصور وجود أحدهما بدون الآخر وإن لم يكن التصور واقعاً

مراتب النفس إذ على ما ذكره الشارع يلزم بعد التأويل للتأنيث المصير إلى حذف المضاف أو إلى المجاز  
في الاتباع ومنها وجه آخر وهو أن يجعل اللفظة الضرورية ويلزم حذف الضممين أي سميته علم بعشما  
كقوله تعالى أو كسب أو كمل ذي سب وكقول الشاعر

\* وقد جمعتني من حزيمة أصبا \*      أى ذا مسافة أصبع

( قوله بوجود الواجبات ) لا يخفى أن المراد بالوجبات الواجبات العقلية البديهية وأهل المراتب مجاري  
الماديات الضرورية. يأتى إلى يحكم بها مجريان المادة مثل أن الجبل لا يتقارب ذهباً وماء البحر لا يتحول ذهباً  
وأما لما وكان السر في جعل العلم بمجاري الماديات من جملة مناط التكليف هو أن دلالة المعجزة على  
صدق الشارع الذي يتلقف من التكليف دلالة عقلية عادية كما سيأتي في الموقف الخامس ولا شك أن  
التمكن من العلم بذلك الصدق عملاً يقع التكليف بدونه

( قوله ولا يبعد أن يكون الخ ) لأن البعض في كلام الشيخ ليس على خلافه إذ لو كان كذلك لزم  
أن يتحقق صلاحية التكليف لكل من يعلم أن الواحد نصف الاثنين وأعلم المأخذ ذكرنا في أوائل  
الكتاب أن المذهب الحق عند أهل السنة أن أصبي المأخذ ليس بمكلف بل إنما يحصل التكليف مع  
البلوغ والظاهر أنه بعد العقل المستفاد بل العقل بالعلم أيضاً فأن مرادهم بكون العقل بالملكة مناطه  
أنه إنما يحصل صلاحية التكليف بالفعل عنده بحيث إذا وقع بالفعل لم يكن تكليفاً بل يطلق والله أعلم  
( قوله لانهم يعدونه من البديهيّات ) به يظهر أن الذي زادوا في تفسير العقل هو العلم بحسن بعض  
الحسن ويتبع بعض التبع لآله لأن الممدود عنده من البديهيّات بعضها كما مرّح به في الإليات

( قوله والا جاز تصور انفكاكها ) في العبارة مسأعة أى انفكاكها كما يتصور كما يدل عليه بطلان

أحدهما (وهو محال اذ يمتنع عاقل لا علم له أصلاً أو عالم لا عقل له) أصلاً ثبت أن العقل هو العلم (وليس) العقل (العلم بالنظريات لأنه) أي العلم بالنظريات (مشروط بكمال العقل) وكمال العقل مشروط بالعقل (فيكون) العلم بالنظريات (متأخراً عن العقل بمرتبتين فلا يكون نفسه فهو) أي العقل هو (العلم بالضروريات وليس) العقل (علماً بكذا) أي بكل الضروريات (فإن العاقل قد يفقد بعضها كما ذكرنا) في المقصد المباشر من أن الضروريات قد تفقد افتقد شرط من شرائطها (فهو العلم ببعضها وهو المطلوب وجوابه) أنا لا نسلم أنه لو كان العقل (غير العلم بجاز الانفكاك) بينهما (لجواز تلازمهما) فإن للتأخيرين قد يتلازمان بحيث يمتنع الانفكاك بينهما مطلقاً كالجوهر والحصول في الحيز فلهما متغايران ولا محال الانفكاك

(قوله أو عالم لا عقل له أصلاً) وما قيل من أن الجنون له علم ولا عقل له ليدفعه قوله أصلاً فإن الجنون المطلق لا علم له ولا عقل والجنون في الجملة له عقل وعلم في الجملة (قوله بمرتبتين) لكون الواسطة واحدة وهي كمال العقل ولو قيل إن العلم بالنظريات مشروط بالنظر المتشروط بكمال العقل المتشروط كان التأخير بمراتب (قوله وجوابه) [أج] هذا الجواب غير مطابق للاستدلال فانه استدلال بجواز تصور الانفكاك لا بجواز الانفكاك وجواز تصور الانفكاك لا يناهض التلازم وما قيل إن مبادي الاستدلال جواز الانفكاك المنصور فمع كونه تفسيراً لكلامه بما لا يرضى به يلزم استمرار قيد التصور (قوله غريزة) أي أمر خلقى إما عرض أو جوهر

التالي والجواب الآتي أيضاً وهو الموافق لما في سائر الكتب [قوله أو عالم لا عقل له] قبل المجانين والمعيان ليسوا عقلاء مع أن لهم علماً سبياً على رأى الشيخ إن الاحساس نوع من العلم فلا بد من تخصيص العلم المذكور (قوله والنظر مشروط بكمال العقل) هذه الزيادة وقعت في بعض النسخ فعلى هذا يكون العلم بالنظريات متأخراً عن العقل بمراتب والتأخير بمرتبتين إنما يفرع على ما ذكره إذا كانت العبارة هكذا لأنه مشروط بالنظر والنظر مشروط بالعقل (قوله وكال عقل مشروط بالعقل) أي العقل الذي نحن بصدده وهو ما يخرج وقوع التكليف من كونه بملا يلاق كما أنشأنا إليه فليتأمل

[قوله يتبعها العلم بالضروريات] المراد بالعلم بالضروريات العلم بالبدهييات الكلية على وجه يمكن به من الاكتساب فمفعلي الغريزة القوة الخلقية التي الاختيارية بالقدرة بواسطة القوة الجلية اللازمة لنفسه حتى يلزم أن يوجد لمعيان



بينهما ( قال الامام الرازي والظاهر أنه ) أى العقل ( غريزة يتبعها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات والتأتم لم يزل عقله وان لم يكن عالماً ) في حالة النوم بشئ من الضروريات لا اختلال وقع في الآلات وكذا الحال في اليقظان الذى لا يستحضر شيئاً من العلوم الضرورية لديه وردت عليه نظراً أن العقل ليس عبارة عن العلم بالضروريات لا كلياً ولا بعضها ولا شك أن المائل اذا كان سالماً عن الآفات للثقل بالآلات كان مدركاً لبعض الضروريات قطعاً فالعقل صفة غريزية تتبعها تلك العلوم وقد انفتح عما ذكر من حال التأتم أن العلم قد ينفك عن العقل فلا يتم فى التالى فى دليل الشيخ كما لم يتم للضرورة أيضاً ( فالله صدق الثانى عشر ) كل علمين تعلقاً بعلومين فهما ) أى ذاك المائل ( مختلفان ) عند الاصحاب سوى والد الامام الرازي سواء ( تماثلاً ) أى للملومان كالياسمين ( أو اختلافاً ) كالياس والسواد ( والا ) أى وان لم يكن المائل المذكوران مختلفين بل كانا متماثلين ( لم

اقوله وان لم يكن عالماً في حالة النوم بشئ من الضروريات ) بل غزوة عنده وأما الرؤيا فغير باطل كاسيحي

( قوله الاختلال الخ ) فيه أن الاختلال المذكور انما يخل في تحصيل العلوم ابتداء لافى بقاء العلوم الحاسة فالظاهر ان التأتم وان لم يكن له العلم بالعلم فقد انفتح أن دليل الشيخ تام ( قوله سوى والد الامام الرازي ) قاله قال ان العلم يتبع للعلوم في التماثل والاختلاف لمطابقته إياه ( قوله سواء تماثلاً ) وتماثل العلومين لا يقتضى تماثل العلمين انما ذلك اذا كان العلم عبارة عن صورة مساوية للعلوم في تمام الماهية والاصحاب لا يقولون بالصورة فضلاً عن الصورة المساوية على أنه يجوز أن تكون العوارض الخارجة عن ماهية العلوم داخلة في العلم وكونه مطابقاً للعلوم معناه أن يكون حكاية عنه ومرآة لمشاهدته ولا يلزم اتحاده به كيف والعلم تعلقاً أو سمة ذات تعلق والعلوم لا يجب أن يكون كذلك

[ قوله ان العلم قد ينفك عن العقل ] أى العقل الذى نحن بصدده وهو ما يخرج وقوع التكليف عن كونه بالاطلاق كما أنشأنا اليه فتأمل

( قوله مختلفان عند الاصحاب ) فان قلت قد سبق أن المطابقة أخص صفات العلم فيلزم من اشتراك ذلك العلمين في تلك المطابقة تماثلها قلت يعتبر في كونها أخص صفات النفس للعلم تعلقه بعلوم واحد وبالجملة خصوصية التعلق متبيرة في المطابقة المذكورة فأخص صفات العلم للتحقق بقيام زيد كون علم قيام زيد مطابقاً لواقع وأخص صفات العلم للتحقق بعمود محروكون علم عموده مطابقاً له ولهذا جعلوا للعلمين المتعلقين بعلومين مختلفين لامتثالين

يجمعا) لان المثلين لا يجمعان كالمتضادين (وأما) الملمان (للمتلقيان معلوم واحد فتلان عند الاصحاب) ومن ثمة امتنع اجتماع ما وسد أحد همامسد الآخر (قال الامدي) هذا الذي ذكره من تعال المدين حق بلا اشتباه (ان أحد المعلوم ووقته) أيضا كان كلام المدين حينئذ متعلق بمين ما تعلق به الآخر فكل منهما يقوم مقام صاحبه ولا يجاميه (وأما اذا اختلف) الوقت وحده مع اتحاد ذات المعلوم (فقد يقال) الملمان المتعلقان به في ذينك الوقتين (مثلان) اذ اختلف الوقت لا يؤثر في اختلاف المدين (كما) لا يؤثر اختلاف الوقت (في) اختلاف (الجوهر) فان الجوهر لا يختلف بسبب كونه في وقتين مختلفين قال الامدي (والفرق ظاهر فان الوقت ههنا) أي فيما نحن فيه (داخل في متعلق العلم) اذ الكلام فيما اذا تعلق العلم بشئ معين من حيث انه في وقت وتعلق به أيضا من حيث انه في وقت آخر ولا شك أن ذلك الشيء مأخوذاً مع أحد الوقتين. فإير له مأخوذاً مع الآخر واذا تعدد الملمان فقد بان انه يلزم منه اختلاف المدين (و) الوقت (ثمة) أي فيما ذكره من التظير (عارض للجوهر) الحاصل في الوقتين فلا يقتضي تعدداً في ذاته (وانما تظير ذلك) الذي ذكره من حال الجوهر هو (العلم) الواحد الثابت (في وقتين) فانه كالجوهر لا يختلف بسبب حصوله في الوقتين (لا العلم بمعلوم) واحد (مقيد بوقتين) مختلفين فان ذلك التقيد يقتضي تعدد المعلوم المستلزم لاختلاف المدين كما قررناه وأنت خير بأنه لما اقتضي تعدد المعلوم لم يكن الملمان متعلقين بمعلوم واحد كما هو للبحث الا أن الاصحاب لما قالوا كل علمين متعلقين بمعلوم واحد فهما مثلان أحد الوقت أو اختلف نيه الامدي على أن اعتبار الوقت يمكن

(قوله) وأما الملمان (الح) حاصله أن العلمين الحاصلين في محلين المتعلقين بمعلوم واحد بالذات والاعتبار اذا قيسا الى محل واحد فهما مثلان لا متناع اجتماعهما فيه لازوم الاتحاد واذا قيسا الى محلين بان كان كل من العلمين يقتضي الاختصاص بمحله لذاته كملنا بوجودنا فيها متخالفان والا فهما مثالان هكذا ينبغي أن يفهم هذا المثال ولا يلتفت الى قيل وقال (قوله) ان أحد المعلوم (الح) أي ذاتا واعتبارا والا فلا حاجة اليه بعد اعتبار وحدة المعلوم فهو قيد احتياطي

(قوله) فهما مثلان أحد الوقت أو اختلف (أورد عليه) انه اذا أحد الوقت والمفروض ان الملمان أيضاً متحد كما يدل عليه قوله وأما اذا اختلف محل العلم لم يتصور تعدد العلم فكيف يقال انهما مثلان وأوجب بأن عدم التعدد لكونهما مثلان والانه ان يقال الحكم بثلية فرضي مبتن على فرض التعدد والمعتني

على وجهين أحدهما أن يكون ظرفا للعلم فلا يوجب تعدده تعدداً فيه فضلاً عن الاختلاف  
 والمتمثل وإذا فرض تعدده فيهما كانا متماثلين والثاني أن يكون قسداً للعلوم فيتعدد العلم  
 ويكون مختلفا وهذا الذي ذكرناه من حال المدين المتعلقين بعلوم واحد إنما هو على تقدير  
 اتحاد علم أى العالم (وأما إذا اختلف محل العلم بعلوم واحد (كزيد وعمرو) العالمين  
 بشئ واحد (فإن قلنا كل من المدين) المتعلقين بهما (يقضى الاختصاص بجعله لذاته) أي  
 يقضى ذاته أن يكون سالاً في ذلك المحل دون غيره (فهما مختلفان) لأن المتعلقين لا يتفاوتان  
 في الاقتضاء المستند إلى الذات (والافتلان) كما هو الظاهر إلا بطريق إلى الاختلاف  
 واتضائه سوى ما ذكر والفرض أنه متنف (وسياقي لتلك زيادة بيان) هذا وعد بلا وفاء  
 والسبب فيه أن الآمدى أورد هذا البحث في أوائل أبحاث الأفكار وقال بعد قوله والا  
 فهما متلان وسياقي تحقيق ذلك فيما بعد وأشار به إلى مسياقي في أواسط كتابه من تحقيق  
 معنى التماثل والمتلين وأثبت ذلك على منكره فالمصنف تأبى في هذه الحالة وغفل عن  
 تقديمه مباحث التماثل والمتلين في مرصده الوحيدة والكثرة من الأمور العامة هو المقصد  
 الثالث عشر هل يقبل العلم الضروري (نظرياً) (و) العلم (النظري) ضرورياً أولاً (أما

(قوله وإذا فرض تعدده فيهما الخ) بأن قلنا بتعدد الامراض

(قوله هل يقبل العلم الضروري الخ) أى العلم الذى من شأنه أن يحصل بلا نظر اما بمجرد تصور  
 الطرفين أو إستقامة من الحس وغيره هل يصير مقتراً إلى النظر أى لا يحصل بدونه وليس المراد أن  
 العلم الذى حصل بلا نظر يصير ساملاً بالنظر فانه محال لامتناع تحصيل الحاصل ولانه ليس بالتقابل بل  
 حصول العلم بطريقين ولأن العلم الذى حصل لأحد بلا نظر يصير ساملاً لا آخر ينظر فانه لا انقلاب  
 أيضاً ولا خفاء في وقوعه

لوجود علمان كذا وكذا لكانا متلين فليتامل

(قوله فلا يوجب تعدده تعدداً فيه) سواء كان العام عبارة عن التماثل أو عن الصورة الحاصلة في  
 النفس لجواز أن يستتر التعلق أو الصورة زمانين فقد تعدد الوقت دون العلم وهذا ظاهر اذا جوز بقاء  
 العرض فليتامل

(قوله يقضى الاختصاص بجعله لذاته) قد سبق أن المناطقة أخص صفات النفس العام فلا يقضى  
 الاختصاص بجعله والا لكان أخص الصفات هذا المهم إلا أن يدل المناطقة أخص صفات مطلق العلم فلا  
 يثنى كون الاختصاص بجعله أخص صفات فرد منه فتأمل

انتساب الضروري نظرياً فيه مذاهب ثلاثة (الاول قول القاضى وبعض المتكلمين يجوز مطلقاً لان العلوم) بأسرها (متجانسة) متشاركة في جنسها الذى هو العلم (فيصح على كل) منها (ما صحح على الآخر) وقد صحح على بعض العلوم أن يكون نظرياً فكذا الباقي (قال) الآمدي ان سلم) التجانس وأشار به الى أنه يمكن منع التجانس لجواز أن يكون العلم والادراك والاحاطة وغيرها مفهومات عارضة للعلوم فلا تكون متشاركة فيها يكون جنساً لها بل فيها هو عرض عام بالتفليس اليها (فلا شك في الاختلاف بالنوع والشخص) أما الاختلاف الشخصى فلا رية فيه وأما الاختلاف النوعي فهو جائز وذلك يكفيه فيها هو بصده (فامل النوع والتشخص يمنع ذلك) الذى صحح على النوع أو التشخص الآخر

[قوله ماصح على الآخر] أي بالنظر الى كونه علماً

[قوله وقد صحح على بعض العلوم] أي بالنظر الى كونه علماً فان قسمة العلم الى كونه ضرورياً ونظرياً من حيث ذاته لا باعتبار خصوصية العلم أو للعلوم

[قوله أما الاختلاف الشخصى الح] اشارة الى تميم المتن أي لاشك في الاختلاف جوازاً ووقوعاً أي لاشك في الاختلاف بالنوع جوازاً وفي الاختلاف بالشخص وقوعاً وانما لم يحمله على وقوعه كما هو المتبادر مع تحقق نوعي العلم من التصور والتصديق لان نوعيتها غير متحقق عند الاسحاب فان قسمة العلم اليها باعتبار إيجاب الحكم وعدمه بناء على أن العلم صفة توجب تمييزاً لا يمتثل التقيضي (قوله وذلك يكفي الح) لا مانع

[قوله فامل النوع الح] وما ذكره المستدل انه قد صحح على بعض العلوم كونه نظرياً من حيث انه علم ممنوع كيف وقد ذهب الامام الى أن التصورات كلها ضرورية

[قوله الاول قول القاضى] عمل هذا القول هو الإيجاب الكلي وعمل القول الثاني هو السلب الكلي وعمل الثالث هو السلب الجزئي

[قوله لان العلوم بأسرها متجانسة] هذا يدل على ان ليس مراد القاضى بالتجانس التام بل اذ قد سبق ان العلمين المتعلقين بمعلومين يختلفان لامتناع الانحد والامام الرازي [قوله وأما الاختلاف النوعي فائز] ظاهر كلام المصنف هو الجزم باختلاف النوعي فكأنه مبنى على أن التوقف على الكسب فصل مقوم معتبر في ماهية العلم النظري وعدمه فصل مقوم معتبر في ماهية العلم الضروري فاذا ذكره الشارح من جواز الاختلاف النوعي وان كان كافياً في المقصود الذى هو التمسك بالتمتع بالسند في الحقيقة لكان ليس مؤدي كلام المصنف الا أن يحمل كلام المصنف على حذف المضاف أي فلا شك في جواز الاختلاف بالنوع والشخص وهذا الجواز لا ينافي وقوع الاختلاف الشخصى بطريق التعليل بل يجامعه بقول الشارح اما الاختلاف الشخصى فلا رية فيه اشارة الى تلك الجامعة

(اذ لا يجب أن يصح على الانسان ما يصح على الفرس) وان كانا متشاركين في الجنس (ولا) أن يصح (على زيد ما يصح على عمرو) مع تشاركهما في تمام الماهية فان الصفة ربما كانت مطلقة بخصوصية نوع أو شخص وكانت خصوصية نوع أو شخص آخر مائة منها فان قيل الظاهر من التجانس على اصطلاحهم هو التماثل لا ما ذكره الأمدى لنا فله حينئذ أن يمنع التماثل أو ينسب منع الصفة الى تشخص الافراد للمماثلة كما أشار اليه المذهب (الثاني وعليه آخرون) من المتكلمين (لا يجوز) مطلقا (والا لجواز الخلو عن الضروري) اذ قد مر أن النظر ينافي العلم بالملبوس المنظور فيه فاذا اقبل الضروري نظريا وجب أن يكون الناظر في ذلك النظري خاليا عن العلم به وذلك يؤدي الى جواز خلو الماهل الناظر في

(قوله لا ما ذكره الآمدى) من الاتحاد في المجلس كما هو اصطلاح الفلاسفة حيث تعرض للجواب بالاختلاف النوعي أقول الباعث على ذلك اشتناع الحمل على التماثل لا من أن كل علمين تماثلان علميين مختلفان عند الاصحاب ولانه مكبرة اذ لو كانت العلوم متماثلة لما اجتمعت في محل واحد على أن ما ذكره الأمدى ليس نصا على حمله على المشاركة في المجلس لجواز أن يكون مراده ان سلم التجانس بأى معنى يراد فلا شك في الاختلاف بالذوق على تقدير ارادة المشاركة في المجلس وفي الاختلاف بالتشخص على تقدير ارادة التماثل

[قوله كما أشار اليه] حيث زاد في الجواب قوله والشخص

[قوله وذلك يؤدي إلخ] اذ لا فرق بين ضروري وضروري

[قوله خلو الماهل الناظر] بقيد الماهل اذ خلو غير الماهل كالسي والجنون عن العلوم الضرورية جائز بل واقع وبالنظر لانه اللازم فانه يلزم عما ذكر جواز خلو الماهل حال نظره عن العلوم الضرورية التي هي شرط لاهلية النظر كما مر فيلزم أن يكون تلك العلوم شرطا وأن لا يكون شرطا وانه محال وهذا تبين له لو اكتفى بقوله وانه محال ولم يقيد بقوله بالوجدان لكان أسد ثلاثا يرد البحث بأن الوجدان إنما يدل على عدم الخلو لا على عدم جوازه

[قوله وذلك يؤدي الى جواز خلو الماهل الناظر] أشار بقوله الناظر في العلوم الى أن المدعي انه يلزم حينئذ جواز الخلو عن الضروري مع توجه النفس والتفاتها اليه فلا يرد ان الماهل قد يخلو عن الضروري وان كان أوليا لعدم توجه النفس اليه فان قلت مذهب أهل السنة أن العلوم كلها بمحض خلق الله تعالى من غير تأثير لتصور الطرفين ولا لغيره وحياتئذ يجوز أن يخلق الله تعالى تصور الطرفين دون التصديق وان كان أوليا فكان المذهب الثاني للتضمن لدعوى استحالة الخلو عن الأوليات بعد تصور تصور الطرفين على أصل التوليد قلت لهم يدعون أن تعالى الارادة يخلق تصور الطرفين يلزم تعلتها

العلوم عن العلم باستحالة اجتماع الضدين وبأنه لا واسطة بين النبي والاثبات وبأن الكل أعظم من الجزء الى غير ذلك من الضروريات التي تلزم الماثل (وأنه محال بالوجدان) الشاهد بأن أمثال ما ذكر من البدييات يستحيل انفكاك الماثل عنها وفي بحث لجواز أن يكون الانقلاب فيها عداها من الضروريات التي يجوز فقدانها وقد يستدل لهذا المذهب بأنه لو جاز الانقلاب في الضروري لجاز في الكل وما هو جائز لا يلزم من فرض وقوعه محال فلنفرض أن جميع الضروريات اقبلت نظرية وحينئذ يستحيل حصول شيء من العلوم النظرية اذ لا بد من انتهائها الى العلم الضروري دفعا للدور والتسلسل وفيه ما قد عرفته آنفاً وأيضاً حصول العلوم النظرية واقع قدل على أن ذلك التقدير أعني انقلاب جميع الضروريات نظرية غير واقع وأما أنه مستحيل فلا دلالة عليه أصلاً المذهب (الثالث) وهو قول آخر للقاضي

[قوله وفي بحث الخ] لأن مدعى المستدل السالبة الكلية فيجوز رفعها بحقق الموجبة الجزئية وعدم الفرق الذي ادعى المستدل بين الضروريات ممنوع كيف وبعضها غير لازم [قوله وحينئذ يستحيل الخ] فيه بحث لانه انما يلزم ذلك لو كان انقلاب جميع العلوم الضرورية متعاقبة اذ يجوز مع ذلك الانقلاب انقلاب النظري ضرورياً أيضاً كما لا يخفى [قوله ما قد عرفته] من منع الملازمة المتبادلة من قوله لو جاز الانقلاب في ضروري لجاز في الكل [قوله وإما أنه مستحيل الخ] فيه بحث لانه أثبت المستدل الاستحالة بقوله وما هو جائز لا يلزم من

بحاق التصديق كما ان تعلقها بخلق العلم بالاضافة يلزم تعلقها بخلق العلم بالاضافين وعلى هذا لا ينافي المذهب الثاني أصول أهل السنة فتأمل

(قوله وفيه بحث لجوازه أن يكون الانقلاب الخ) فان قلت مبنى الكلام أن جواز الانقلاب في بعض الضروريات يستلزم جواز في الكل لتمامه فيلزم جواز الخلو المستحيل في البعض قلت مبنى البحث حينئذ منع هذا الاستلزام كما تحققت من جواب المذهب الاول

(قوله وحينئذ يستحيل حصول شيء الخ) فيه بحث لجواز أن يتقلب النظري ضرورياً فيكتسب النظري الفرضي من الضروري الفرضي اللهم الا أن يجعل المدعي الانقلاب في الضروريات فقط بأن يكون كل العلوم نظرية وأنه خلاف ظاهر مقالهم والجواب ان الضروري الفرضي لم يكن مبدءاً للنظري الفرضي قبل الانقلاب اما لعدم المناسبة أو لان أمر المبدئية بالمعكس فلا يعقل هذه المبدئية بعد الانقلاب وان عطل أصل الانقلاب وهذا ظاهر على المتأمل المتصف هل ان جواز انقلاب النظري ضرورياً لا يستلزم وقوعه على تقدير انقلاب جميع الضروريات نظرياً فيكتفي في الاستدلال المذكور فرض انقلاب جميع الضروريات نظرياً بلا انقلاب نظري ضرورياً بالعلم وان جاز فليتأمل

(قوله وأما أنه مستحيل الخ) ان اعتبر في النظرية إمكان التحصيل عن هو نظري بالنسبة اليه فلا استحالة

وعليه امام الحرمين لا يجوز) الانقلاب (في ضروري هو شرط لكمال العقل اذ العقل  
أي كماله (شرط للنظر) فانه لا يتم الا به (وهو) أي :نظر (شرط للنظري) لتوقفه عليه  
(فيكون النظري) أعني الضروري المذكور الذي انقلب نظرياً (شرطاً لنفسه ومتقدماً عليه  
بمراتب) ثلاث بخلاف الضروري الذي ليس شرطاً لكمال العقل فانه يجوز انقلابه نظرياً  
للاضر في المذهب الاول وقد عرفت ما فيه (وأما انقلاب النظري ضرورياً بخلاف اتفاقاً)  
من المتكلمين وذلك الانقلاب عندنا (بأن يخلق الله تعالى عدلاً ضرورياً متعلقاً به) أي  
بالنظري (ومنع المعتزلة وقوعه) يعني أنهم وافقونا في التجوز لكن مشطوا وقوع الانقلاب  
(في العلم بالله تعالى وصفاته من حيث أن العبد مكلف به) أي بالله بالله تعالى وصفاته (ولو)  
انقلب ضرورياً (لم يكن مقدوراً) للعبد كما مر في صدر الكتاب واذا لم يكن مقدوراً له  
(فكيف التكليف به) على زعمهم (ومستندهم في الجواز) أي مستند المعتزلة في جواز انقلاب

فرض وقوعه محال الا أن يقال المراد بقوله فلا دلالة عليه فلا دلالة قامة عليه بناء على أن الممكن اذا كان  
متمماً بالغير يلزم من فرض وقوعه محال

[قوله فانه يجوز] جوازاً في نفس الامر لا جوازاً عقلياً ولما استدلل عليه بقوله لاضر  
[قوله يعني أنهم الخ] أي قالوا بالجواز في المعارف المكلف بها انشراً الى ذاتها واستحالة الوقوع انشراً  
الى كونها مكلفاً بها فادفع ما قبل ان اللازم من الدليل الاستحالة لاعداد الوقوع لان التكليف بالتيق  
يتمتع بغيره وان دليل المذهب الاول يدل على جواز الانقلاب في الكل فالتخصيص بما عد المعارف  
الالهية تخصيص للدليل العقلي بما يعارضها كما هو دأب أصحاب الدعوة الثنية  
[قوله من حيث أن العبد مكلف به] والمكلف به لا بد أن يكون اختيارياً

ظاهرة والا فليل المذهب الثاني لا يتم حيث جواز الخلو بالكيفية عن النظري والانتظار أبعد  
(قوله لاضر في المذهب الاول) المراد بالجواز هو الامكان في نفس الامر لا الامكان الذهني ولهذا  
احتج الى الاستدلال ولم يكتف بعدم دليل الاستناع ثم لا يخفى أن دليل المذهب الاول لو تم لدل على  
جواز الانقلاب في الكل فإخراج البعض بناء على ما ذكر تخصيص الاحكام المعنوية بسبب ما يعارضها كما  
هو دأب أصحاب العلوم الثنية في احكامها وادعاء التماثل فيما سوى الضروري الذي هو شرط اكمال  
العقل مستبعد جداً

(قوله من حيث ان العبد مكلف به) فيه بحث اذ يقال لا تكليف بمعارف فلا يتم ان من عرفه  
ضرورة فهو مكلف به حتى يلزم قبح التكليف وقد اشترنا في المقصد الرابع في احكام النظر الى جوازه  
فلينظر فيه

النظري ضروريا هو التجانس وقد مر بما فيه ) من أن التجانس بين العلوم ممنوع وان سلم  
 فالاختلاف النوعي أو الشخصي قد يكون مانعا من أن يصح على بعضها ما يصح على غيره  
 ( المقصد الرابع عشر ) لا خلاف في استناد العلم النظري الى الضروري ( وهل يستند  
 العلم الضروري الى النظري ) أولا فيه خلاف ( منه بعض ) من الاشاعة ( لاقتضائه )  
 أي لاقتضاء هذا الاستناد ( توقف الضروري ) المستند الى النظري ( على النظري ) فلا  
 يكون ضروريا هذا خلف ( وجوزه ) أي الاستناد المذكور ( بعضهم ) لان العلم بامتناع اجتماع  
 الضدين ( ضروري ومع ذلك ) مبني على وجودهما والعم به ) أي بوجودهما ( ليس ضروريا )  
 لان التضاد لا يكون الا بين الاعراض والعلم بوجود الاعراض ليس بضروري ( ولذلك  
 ثبت ) وجود الاعراض ( بالدليل ) الدال على عريضتهما فان بعضهم أنكروا كون هذه  
 الصفات المتبادرة بالاعراض متبادرة للذوات فن لا يعلم وجود الاضداد كالسواد والبياض  
 بذلك الدليل لم يحكم بامتناع الاجتماع بينهما فقد صح استناد الضروري الى النظري ( ومن )

[ قوله لاخلاف الخ ] الاحتمالات أربعة استناد النظري الى الضروري واستناد النظري الى النظري  
 ولا خلاف في وقوعها واستناد الضروري الى النظري واستناد الضروري الى الضروري واختلاف فيها  
 لفظي وليت شئ ما الفائدة في جعل هذه الماثل من مسائل العلم والاستدلال عليها  
 [ قوله فان العلم بامتناع اجتماع الخ ] أي التصديق بأن اجتماع الضدين ممتنع لا المفهوم التصوري يدل  
 عليه سياق الاستدلال والجواب

[ قوله مبني على وجودهما ] لان الاجتماع لا يحصل الا بحد وجود التبيين وإذ ليس في الذهن لعدم  
 الوجود الذي فهو في الخارج  
 ( قوله متبادرة لذوات ) أي بحسب الوجود سواء كانت عين الذات كالقدار قائم عين الجواهر المنتظمة  
 أو أمورا اعتبارية كالاعراض الكلية

( قوله وجوزه بعضهم ) وهو المختار لما سبق من أن العلم بحقيقة النتيجة الحاصل عقب النظر ضروري  
 وكذا العلم بالعلم بالنتيجة ونحوها والحق ان النزاع لفظي كما ذكره  
 ( قوله مبني على وجودهما ) أي العلم بوجودهما على حذف المضائق كما يدل عليه قوله والعلم به  
 ليس ضروريا

( قوله والعلم به ليس ضروريا ) فيه منع اذ قد سبق في المقصد الرابع من المرسد الاول من الموقف  
 الثالث أن الضرورة كافية لحاق وجود الفرض وأنه لا يقوم بنفسه



أجاب عن هذا الاستدلال بأن (منع العلم به) أي بامتناع اجتماع الضدين بناء على أن العلم هو اعتقاد الشيء على ما هو به والمستحيل ليس بشيء (فهو مكابر) أي مانع مقتضي عقله (ومنافض لقوله) فإن حكمه بعدم معلومية ذلك الامتناع يستلزم العلم به كما سر في أوائل الكتاب (بل الحق) في الجواب عنه (أنه) أي العلم بامتناع اجتماع الضدين (لا يتوقف على وجودهما) في الخارج اذ لا توقف للتصديق على وجود أطرافه (وأما تصورهما) أي

(قوله ومنع العلم به) أي بانكار العلم به فضلاً عن كونه ضرورياً كما يرشد إليه دليله وقد سرح به المصنف في تعريف العلم حيث قال ومن أنكر تعلق العلم بالمستحيل فهو مكابر ومنافض  
(قوله والمستحيل ليس بشيء) فلا يتعلق به العلم به تصوراً ولا تصديقاً  
(قوله مانع مقتضي عقله) فإن كل عاقل يجد من نفسه الحكم باستحالة اجتماع الضدين ولا يتصور ذلك إلا مع كون اجتماعهما معلوماً بوجه ما يتعلق به العلم بالتصديق والتصور  
[قوله فإن حكمه بعدم الخ] كما ساق إليه دليله والنزاع  
[قوله يستلزم العلم به] أي تصوره اذ الحكم على المجهول المطلق محال فقد لزمه من الحكم عليه بعدم المعلومية معلومته له تصديقاً وتصوراً فانه قد زل فيه أقدم بعض التالطين  
[قوله لا توقف للتصديق] أي لكل تصديق على وجود الأطراف بل اذا كان تصديقاً إيجابياً خارجياً وما نحن فيه في الحقيقة تصديق سلبى أي ليس يمكن الوجود في الخارج ولو سلم فهو تصديق ذهني يتوقف على تصور الأطراف ويميزه في العقل

(قوله بناء على أن العلم الخ) فإن قلت متعلق العلم بما ذكر هو الامتناع لا المستحيل الذي هو الاجتماع فبناء المنع على ما ذكره غير صحيح قالت العلم بامتناع الاجتماع لا يستلزم العلم بامتناع نفسه وإنشاء اللازم يدل على إنشاء للزوم غل أن الامتناع نفسه مستحيل أيضاً لأنه مما يتنع وجوده في الخارج واللازم وجود موضوعه فيه

(قوله فإن حكمه بعدم معلومية الخ) فيه مناقشة وهي أن منع المعلومية هو الذي كور فيما سبق ومنعها ليس حكماً بعدمها والا كان المنع مدعياً فالأظهر في العبارة أن يقال فإن منع معلومته يستدعي تصوره ويمكن أن يدفع بأن منع الشيء وإن لم يكن حكماً بعدمه مغلقاً إلا أن بناء المنع هنا على ما أشار إليه الشارح بل المصنف أيضاً في صدر الكتاب يدل على أنهم يحكدون بإنشاء المعلومية لكن يرد عليه أن مراد المانع منع التصديق بامتناع اجتماع الضدين لأنه انتهى ادعى ضروريته فيما سبق ويدل عليه قول الشارح أيضاً لم يحكم بامتناع الاجتماع فلا يتأليه تصور الاشتناع وحل العلم في قوله يستلزم العلم به على التصديق بداهة قوله كما سر في صدر الكتاب كما يشهد به الرجوع إليه وإن كان له وجه في نفسه هذا ويمكن أن يقال في وجه المناقشة أن منع العلم بامتناع الاجتماع مجوز للاجتماع فنه مجوز لوجود المتنوع وكل منع فيه مجوز لوجود المتنوع مناقض لنفسه لأن مجوزاً شاهد على بطلانه فليتبر.

تصور الضدين (فتم) يتوقف العلم بذلك الامتناع عليه (فان التصديق الضروري هو ما لا يتوقف به تصور الطرفين على نظر وفكر) وتوقفه على تصورهما بما لا شبهة فيه (ثم) ان قلت تصور الضدين كالسواد والياض نظري قطعا فقد توقف ذلك التصديق الضروري المتعلق بامتناع اجتماعهما على علم نظري هو تصورهما قلت (انه قد يكفي فيه) أي في العلم بامتناع اجتماعهما (تصورهما بوجه ما وقد يكون ذلك) التدرج من التصور (ضروريا) فلا يكون حينئذ التصديق الضروري مستندا الى تصور نظري (فالحاصل أن هذا نزاع لفظي مرجعه الى تفسير الضروري) فان فسرنا التصديق الضروري بما لا يتوقف به تصور الطرفين على نظر كما مر جاز أن تكون مفرداته نظرية وتوقف التصديق على النظر في مفرداته لا يقدح في استثناء حكمه عن نظر كاسب له في ذاته فيجوز استناد العلم الضروري الى التصور النظري وان فسرناه بما لا يتوقف على نظر لا بذاته ولا بتوسط مفرداته لم يميز الاستناد المذكور بل يكون مثل هذا التصديق غير ضروري فان عد نظريا لزم اكتساب التصديقات النظرية من الاقوال الشارحة والا كان واسطة بينهما (وكذا توقفه) أي توقف العلم الضروري (على ضروري آخر) فيه خلاف راجع أيضا الى تفسير الضروري (فان قلنا هو ما لا يتوقف على علم سابق) عليه (لم يميز) توقف الضروري على ضروري آخر (وان قلنا هو ما لا يتوقف على نظر جاز) توقف الضروري على ضروري آخر فان قلت التصديقات الضرورية موقوفة على تصورات أطرافها الضرورية بلا نزاع فكيف يفسر الضروري بما لا يتوقف على علم سابق قلت المراد بالعلم السابق هو

[قوله فالحاصل الخ] أي الحاصل من الاستدلال وجوابه أنه قد استغنينا عن الاستدلال ان الضروري ما لا يتوقف على نظر أصلا ومن الجواب أنه ما لا يتوقف به تصور الطرفين على نظر فصار النزاع لقبنا راجعا الى تفسير الضروري فافعل الاظهر ان يقول والحق بدل فالحاصل ليس بظاهر

(قوله المراد بالعلم السابق الخ) أي في التصديق الضروري اذ لا شبهة في توقف التصديق الضروري على أطرافه الضرورية فلو أجزى العلم فيه على الحلاقة يلزم استثناء التصديق الضروري مطلقا وأما التصور

[قوله فالحاصل ان هذا الخ] الاظهر في العبارة أن يقال والحق ان هذا الخ لأن مذكوره وان كان كلاما صحيحا في نفسه: لا أن كونه سلسلا مذكورا أولا ونتيجة له لا يخلو عن نوع تكلف كما لا يخفى على المتأمل في السياق

(قوله المراد بالعلم السابق هو التصديق) انما قيل المراد بالعلم السابق ما يكون من جلس ذلك الضروري

التصديق ذلك أن يجعل قوله فان قلنا الى آخره مرجعاً للتراجعين مما فإن الضروري المفسر بما لا يتوقف على علم سابق لا يجوز توقفه على ضروري آخر ولا على نظري أيضاً والمفسر بما لا يتوقف على نظر يتناول التصديق الضروري الذي تكون مفرداته نظرية اذا أريد أنه لا يتوقف على نظر يتضمنه أو يكون كاسماً له بالذات (١) للمفرد الخامس عشر (٢) أثبت أبو هاشم علماً لا معلوم له كالملم بالمستحيل فانه (أي المستحيل) ليس بشئ والمعلوم شئ (٣) فهنا علم لا معلوم له وقد اتفق المتفلسفة على امتناع علم لا معلوم له (قال الامام الرازي هو تناقض فان المعلوم لا معنى له الا ما تعلق به العلم) فاذا قيل المستحيل يتناقض به العلم وليس هو بمعلوم كان في قوة قولنا المستحيل متعلق بالعلم وليس متعلقاً به (قال الآمدي له أن يصطلح على أن لا يسميه معلوماً) أي يصطلح على أن متعلق العلم اذا كان مستحيلاً لا يسميه معلوماً واذا لم يكن مستحيلاً يسميه معلوماً لكن هذا الاصطلاح لا فائدة فيه قال المصنف

الضروري فلا فائدة في تقييد العلم السابق عليه بالصور لان التوقف على التصديق يستلزم التوقف على التصور بناء على توقف التصديق على تصور الطرفه فالعلم السابق فيه على عموميه ولهذا لم يقل المراد بالعلم السابق ما يكون من جنس ذلك الضروري يشمل التصور أيضاً وعلى هذا التفسير تكون التصورات المركبة وتصورات الاعداد وتصورات النسب الضرورية وأمتاها خارجة عن الضروري داخلة في النظري لسبق العلم بالاجزاء والممتلكات والنسبات عليها والمقابل به ياتزم بخلاف ما اذا لم يقيد العلم السابق في التصديق الضروري فانه ياتزم استغناءه بالكلية

(قوله أو يكون كاسماً الخ) كلمة أو مجرد التخيير في العبارة

(قوله فانه أي المستحيل ليس بشئ الخ) ينتج من الشكل الثاني ان المستحيل ليس بمعلوم ولذلك في تناقض العلم به أو يحكم والحق عليه ثبت علم لا معلوم له

حتى يشمل التصور أيضاً لان كون النزاع لفظياً على الوجه الذي حققه الشارح انما يتأتى في التصديق دون التصور على أنه لو فسر الضروري مطلقاً بما لا يتوقف على علم سابق من جلسته يخرج التصورات الضرورية المركبة واخراجها عن الضروري بعيد جداً فليفتي أن فسر التصور الضروري بما لا يتوقف على نظر وان فسر التصديق الضروري بما لا يتوقف على تصديق سابق وبما ينبغي أن يعلم أن تفسير التصديق الضروري بهذا يستدعي ان لا يكون التصديق الذي يستغنى عنه عن النظر ويتوقف طرقاته عليه ضرورياً لكونه متوقفاً على تصديق سابق وهو التصديق بمناسبة المبادئ لاطرافه النظرية فنادل

(والانصاف أن لا تظن بكلمة تخرج من فم أخيك سوء) أي أخطأ (فتطلب) عطف  
علي أن لا تظن (له) أي لذلك الخارج من فيه (محملاً) في الصحة (ما استطلعت وهلا  
بحمل كلامه) أي كلام أبي هاشم الذي نقل عنه (على ما صرح به ابن سينا في الشفاء من  
أن المستحيل لا يحصل له صورة في العقل) أي ليس لنا سبيل إلى ادراكه في نفسه بحيث  
يحصل في العقل منه صورة هي له في نفسه بخصوصه (فلا يمكن أن يتصور شيء هو اجتماع  
التفصيلين) أو الصدين (تصوره) أي تصور للمستحيل (أما على سبيل التشبيه بأن يعقل)

(قوله سوء بالفهم) متعول لا يظن والظن بمعنى التهمة  
(قوله عطف على أن لا تظن) في بعض النسخ بدون كلمة ان وهو الظاهر وقد أكثر النسخ بكلمة  
ان وهو سهو من قلم الناسخ لا وجه له إلا أن يقال المراد عطف على لا تظن في ان لا تظن لظهور أنه  
لا يصح العطف على الجذوع وإنما اختار هذه العبارة لتبجح الافتكاح بين الموصول والصفة  
(قوله ان المستحيل الخ) لان الصورة العقلية موجودة خارجي من الكيفيات النفسانية ومتحدة  
بالمعلوم فلو كان المستحيل بخصوصه صورة في العقل لكان ماهيته موجودة في الخارج بالوجود الاصيل  
ليرتب الآثار عليه ولا آثم من كون الشخص عالماً به فلا يكون ماهيته مقتضية لامتناع الوجود وهذا  
كالواجب ليس له بخصوصه صورة في العقل والالزام قيام ماهيته بالغير في الخارج بخلاف المعلوم الممكن  
فان حصول صورته المخصوصة في العقل إنما يقتضي ان يكون له وجوداً أصيلاً من حيث قيامه بالذهن ولا  
يكون له وجود في خارج الذهن ولا يحذرو فيه

(قوله تصور المستحيل الخ) في فعله من الثالثة الاولى من الخامس من منطق الشفاء  
وهنا موضع شك في ان للمدوم الذات الحول الوجود كيف يتصور اذا شئ عنه بما هو حق يطلب  
بعد ذلك هل هو فانه ان لم يحصل له في العقل معنى كيف يتصور بأنه حاصل أو غير حاسل والحوال  
لا صورة له في الوجود فكيف يوجد عنه صورة في الذهن يكون ذلك المتصور معناه فنقول لمي جوابه  
ان هذا الحال اما ان يكون مفرداً لا تركيب فيه ولا تقبيل فلا يمكن ان يتصور النسبة الا يتوحد من  
للمقابلة بالوجود والا بالنسبة إليه كقولنا الخلاء وضده فان الخلاء يتصور بأنه للأجسام كالتقابل وضديته  
يتصور بأن الله تعالى كما احار البارد فيكون الحال متصوراً بصورة أمر ممكن أن يسبب اليه الحال ويتصور  
نسبته اليها وأما في ذاته فلا متصور أولاً مقولاً ولا ذات له وأما الذي فيه تركيب وتقسيم مثل عتاء  
وانسان ما يطير فانما يتصور أولاً تقاصيله التي عماله ثم يتصور لتلك التفاصيل اقترانه على قياس الاقتران  
لوجود في تقاصيل الاشياء الموصوفة المركبة القوات فيكون هناك أشياء ثمة اثنان منها جزآن كل ما قرؤوه

(قوله عطف على أن لا تظن) لا يخفى أنه عطف على لا تظن وإنما أورد لفظة ان في المعطوف عليه ليعلم  
بإيراد علم التصيب أنه منصوب

مثلاً (بين السواد والحلاوة أمر هو الاجتماع. ثم يقال مثل هذا الأمر) الذي تعقلناه بين السواد والحلاوة (لا يمكن حصوله بين السواد والبياض) فالاجتماع بين السواد والحلاوة متصور معقول قد حصل منه في نفسه صورة في العقل بخلاف الاجتماع بين السواد والبياض إذ لم يحصل منه في العقل الا صورة بطريق المقايسة والتشبيه (وأما على سبيل الثاني بأن يعقل أنه لا يمكن أن يوجد مفهوم هو اجتماع السواد والبياض) فقد يعقل هنا المستحيل المخصوص باعتبار أمر عام هو كونه مفهومًا مسمى باجتماع السواد والبياض لا باعتبار خصوصه وكذا الحال في شريك الباري تعالى فإنه لا يتصور إلا على سبيل التشبيه بأن يعقل شيء نسبتة إليه تعالى كنسبة زيد الى عمرو أو على سبيل الثاني بأن يعقل أنه

### (عبد الحكيم)

موجود والثالث تأليف بينهما وهو من جهة تأليف متصور بسبب ان التأليف من جهة ما هو موجود فعلي هذا النحو يعطي دلالة اسم المعلوم فيكون للمعلوم انما يتصور متقدماً للموجودات انتهى وخلصته ان المستحيل لا يحكم عليه بحكم شرقي حتى يستدعي وجوداً مخصوصه ما في الخارج أو في الذهن بأحكام نسبية تستدعي تعقله بوجه ما وذلك حاصل لتقدم تصور الموجودات المشابهة له والموجودات التي هي أجزاؤه وما ذكرنا آنفاً ما فهم من أنه لو تم دليل الوجود الذهني يوجب ان يكون للمستحيل بخصوصه وجود في العقل وما في شرح المقاصد من ان ما ذكره ابن سينا اعتراف بأن العلم بالمستحيل ليس الصورة ثم اعلم ان التردد الذي ذكره المصنف وتبعه الشارح ليس في كلام الشيخ أصلاً مع أنه يرد ان صورة التشبيه أيضاً الحكم على سبيل الثاني كما يدل عليه قول المصنف مثل هذا الأمر الذي تعقلناه ولا يمكن حصوله بين السواد والبياض إذ لا يمكن أخذه بمدولة والا اقتضى وجود المثل لما تعقلناه بخصوصه في الخارج أو في الذهن أغنى الاجتماع المستحيل وان خلاصة ما ذكره بقوله وأما على سبيل الثاني أنه يعقل بوجه عام ثم يحكم عليه بالتفي ولا شك ان في الصورة اللبسية آلة للملاحظة والحكم هو القدر المشترك فلا فرق بين الوجهين وغاية التوجيه ان بيان تصوره بوجه عام بطريقين

[ قوله مثل هذا الأمر الذي تعقلناه الخ ] اشار بذلك الى أنه ليس معنى تعقله على سبيل التشبيه أنه بالتشبيه تعقل حتى يرد عليه ان التشبيه لكونه نسبة تعقلها وهو فرع تعقل الطرفين فلا بد من تصور للمستحيل سابقاً على التشبيه ويعود الاشكال بل المراد ان في العقل صورة لوجود اذا أضيف المثل اليه كان مرآة للملاحظة للمستحيل فالحكم عليه بأحكام سلبية

(قوله وأما على سبيل الثاني الخ) أي المستحيل في نفسه من غير مقابلة الى شيء آخر فان تعقله بآثار عام يسلب الوجود عنه

لا يمكن مفهوم هو شريك له تعالى (وبالجملة فلا يمكن تعقله) أى تعقل المستحيل (بماهيته) من حيث خصوصيتها (بل باعتبار من الاعتبارات) التشبيعية أو العامة وعلى هذا فنقول أبى هاشم معناه أن هناك علما وليس له معلوم تماق به ذلك العلم من حيث ماهيته وخصوصيته وهو صحيح كما عرفته ويحتمل أن يقال معناه أن هناك علما وليس له معلوم متقرر ثابت فإن المستحيل لا تقرر له أصلا بخلاف الممكنات فإنها ثابتة عندهم فى المندم أيضا \* المقصد السادس عشر \* محل العلم الحادث (سواء كان متعلقا بالكليات أو الجزئيات (غير متعين عقلا عند أهل الحق بل يجوز) عندهم عقلا (أن يخافه الله تعالى فيأى جواهر أراد) من جواهر بدن الانسان وغيرها لان البنية ليست شرطا للحياة والعلم فأى جزء من أجزائه قام به العلم كان عالما (لكن السمع دل على أنه) أى محل العلم (هو القلب قال تعالى أن فى ذلك لذكرى لمن كان له قلب وقال تعالى فتكون لهم قلوب يعقلون بها أو آذان يسمعون بها وقال أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها ) هذا وقد اختلف المتكلمون فى بقاء العلم فلا شاعرة لقضوا باستحالة بقاءه كسائر الاعراض عندهم وأما المعتزلة فقد أجمعوا على بقاء العلوم الضرورية

(قوله ويحتمل أن يقال الخ) وليس هذا هو المذكور أولا فى المتن فإن حاصله إن المعلوم شئ فلا يكون للمستحيل معلوما وحاصله هذا أنه ليس المراد فى المعلوم مطلقا بل المراد فى المعلوم المتقرر الثابت (قوله لكن السمع) أى ظاهرا فإن القلب حقيقة فى العلم التنويري وأما أن يراد بالقلب النفس الناطقة لتقليه من حال الى حال أو لتقليه بين الحبة العالية والساقطة أو لانه محل الروح الحيواني الذي هو ومتعلق بالناطقة أولا بالذات فهو خلاف الظاهر والمقصود على تلواها ما لم يصرف صارف

(قوله مفهوم هو شريك له تعالى) لا يخفاه فى صدق المفهوم على الذات ثم لو قال ذات هو شريك له لكان أنظهر

(قوله وبالجملة فلا يمكن تعقله بماهيته) لا يخفى أن دليل الوجود الذهبى الذى يدل على وجود المستماتات باتسها فى الذهن لا يلائم هذا التحقيق الذى ذكره ابن سينا فليتأمل فيه

(قوله وعلى هذا فنقول أبى هاشم) لا يخفى أن هذا يتم كل مدعول بوجه المهم إلا أن يقال قوله لاهلوه له بمعنى أنه لا يمكن تماق علم ما به من الحيثية المذكرة

(قوله ويحتمل أن يقال معناه) وعلى هذا يحتمل أيضا أن يقال معنى كلامه أن هناك علما وليس له معلوم موجود فإن كانا لاقى الجنس فيبتدأ منه سلب الوجود وعلى كل من التقادير لا تكون الكاف فى قوله كالم بالمستحيل متحقة بل لتشثيل لان الحال فى الممكنات الخيلية أيضا كذلك كما تقتضيه قاعدة الاعتزال وأما على ما حله عليه المنتف قالظاهر أنها متحقة

التي لا يتعلق بها التكليف واختلّفوا في العلوم المكتسبة للكف بها فقال الجبائي انها ليست  
باقية والا لزم أن لا يكون المكاف بها حال بقاءها عليها ولا عاصيا ولا مثابا ولا مماقبا مع  
تحقق التكليف وهو باطل بناء على لزوم الثواب أو العقاب على ما كلف به وخالفه أبو هاشم  
في ذلك وأوجب بقاء العلوم مطلقا (وقال الحكماء محل الكليات النفس الناطقة المجردة  
بذاتها) عن المادة وتوابعها وإن كان متعلقة بها أي متصرف فيها ومدرجة لها (ومحل الجزئيات  
المادية (الشاعر العشر) أي الحواس (الظاهرة والباطنة ومنفصلها) أي الناطقة المجردة  
وأحوالها ومشاعرها المذكورة وعالمها (تفصيلا) تاما وأيا معرفة ماهيتها وكيفية ادراكها  
بحسب الطاقة البشرية (ومنهم) أي ومن الحكماء (من يرى أن المدرك للجزئيات أيضا  
هو النفس الناطقة ولكن) ادراكها للكليات بذاتها وللجزئيات (بواسطة الآلة) الجسمانية  
(فاتها) أي الناطقة (تجسم بالكل على الجزئي) في مثل قولك زيد انسان (فلا بد أن  
تكون عاقلة لها) لأن الحكم يجب أن يحضره المحكوم عليه والمحكوم به (وسأني الكلام  
فيه) أي فيما ذكرناه فانه سنبين لك في مباحث النفس أن المدرك للجميع هو النفس لكن  
صور الكليات ترسم في ذاتها وصور الجزئيات المادية في آلاتها فتلاحظها النفس من هناك

(قوله ولا لزم أن يكون الخ) لعدم كونها مقدورة التعميل لامتناع تحصيل الحاصل ولا مقدورة  
البقاء بعد الحصول لازما لها

(قوله وخالفه الخ) بناء على أنها مقدورة البقاء لعدم مباشرة ما يلزمها

(قوله وقال الحكماء) هنا خلافاً للاول ان محل ارتسام الكليات النفس الناطقة وعلى ارتسام  
الجزئيات الشاعر ففي عند النفس كالفتحة عند الناظر وقال البعض ان المدرك للكليات والجزئيات  
بواسطة الآلات الثاني ان المدرك للكليات والجزئيات هي النفس وقال البعض ان المدرك للكليات هي  
النفس والمدرك للجزئيات هي الشاعر كما في الحيوانات المعجم والتحقق ان المدرك للكل هو النفس وإن  
ارتسام الجزئيات في الآلات كما يتلوه الشارح فعبارة المتن لا تخلو عن اختلاف بينه قائل المحل بالمدرك

(قوله وخالفه أبو هاشم) قد سبق الإشارة في سابق مقاصد الرصد الاول الذي في الاتجاه الكلية  
للأعراض الى أن ما ذكره هنا مناقض لما ذكره هناك وبسبب القول فيه بعض البسط فينبظر  
(قوله وقال الحكماء محل الكليات النفس الناطقة) قال المتأخر في التوفيق بين العقل والشرع ان  
الشرع بالنفس هو النفس الناطقة باعتبار قلبه بين الاستغناء من الاور المعنوية والامارة على الاستباح  
الساقطة بقرينة المعنوية والعملية واليه الإشارة بقوله عليه الصلاة والسلام قلوب العباد بين أصبعين من  
أصابع الرحمن بقلها كيف يشاء

## ﴿النوع الثالث﴾

من أنواع التكيفات النفسانية (الارادة وفيها) أي في الارادة وفي بعض النسخ وفيه أي في هذا النوع (مقاصد) سبعة في الاول في تعريفها قيل انها أي الارادة (اعتقاد النفع أو ظنه) والقائل بذلك كثير من المعتزلة قالوا ان نسبة القدرة الى طرفي الفعل على السوية فإذا حصل اعتقاد النفع أو ظنه في أحد طرفيه ترجع على الآخر عند القادر وأثر فيه قدرته (وقيل) ليس الارادة ما ذكر من الاعتقاد أو الظن بل هذا هو المسمى بالداعية وأما الارادة فهي (ميل يتبع ذلك) الاعتقاد أو الظن كما أن الكراهة نفرة تتبع اعتقاد الضرر أو ظنه وليست الارادة من قبيل الاعتقاد والظن (فإن نجد من أنفسنا بعد اعتقاد أن الفعل الفلاني فيه جلب نفع أو دفع ضرر ميلا اليه) مترتباً على ذلك الاعتقاد (وهو) أي الميل

[قوله الاول في تعريفها] بعد الاتفاق على أن الارادة مرجحة لاحد طرفي المقدور عن القادر اختلقوا في حقيقتها وهذا الاتفاق لا بد من مراعاته حتى يتم الاستدلال المذكور من كل قريب (قوله اعتقاد النفع) اعتقاداً وهي تحصيل البتة كافي الحيوانات المعجم أو تميل باقبح الفكر كما في الانسان [قوله ان نسبة القدرة النفع] سامحه ان اعتقاد النفع أو ظنه يرجح أحد طرفي الفعل وكل ما هذا شأنه فهي الارادة اما الصغرى فلما ذكره الشارح ولما الكبرى فبالاتفاق [قوله وليست الارادة من قبيل الاعتقاد النفع] يعني ان قوله فلما نجد الخ دليل على المدعى الضمني وهو ان الارادة ليست اعتقاد النفع أو ظنه وليست دليل الصريح وهو أنه ميل يتبع الاعتقاد لان سامحه المتعبد بعد الاعتقاد المذكور ميلاً مترتباً عليه مغايراً له وإذا كان كذلك لا يكون الاعتقاد المذكور مرجحاً لاجد الطرفين فلا يكون ارادة وأما أن المرجح هو الميل فلا يجوز أن يكون المرجح مجموعهما أو أمراً آخر سواهما فاندفع مانعهم ان قوله وليست الارادة من قبيل الخ تكرار وان الدليل لا يثبت المدعى وأما انها الميل فيحتاج الى مقدمة أخرى ظاهرة وهي حصول الترجيح بعده من غير توقف على أمر آخر فالرجح هو الميل والاعتقاده له فلا تكون الارادة مجموعهما ولا أمراً سواهما [قوله وهو الميل الخ] فان قلت قد علمت هذه المغايرة من البعدي المستفادة من قوله نجد من أنفسنا

[قوله اعتقاد النفع أو ظنه] لحيوانات المعجم أفعال اختيارية فلما أن يقال بالفرق بين الافعال الاختيارية والارادية وأما أن يقال بوجود الاعتقاد فيها أو ان ينسب التفسير بآراء الانسان والآخر أقرب لان الحركة بالارادة مأخوذة في تعريف مطلق الحيوان ومن البين انتهاء الاعتقاد والظن في الحيوانات المعجم (قوله فلما نجد من أنفسنا) يعني اننا نجد ميلاً هو مرجح لاحد المقدورين والمرجح هو الارادة فيكون الميل هو الارادة ورد عليه بأنه لم لا يجوز أن يكون المرجح شيئاً آخر لا يعتبر فيه الميل بالعلمية ولا بالجزئية كما سبقته عن الاشاعرة أو يكون مجموع أمور يكون الميل جزءاً آخرها منها فلا تكون الارادة ميلاً فقط كما هو مدعاهم



الذي نحمده (أمر متباين للعلم) بالنفع أو دفع الضرر (ضرورية) لا شبهة فيها وأيضاً فان القادر كثيراً ما يستند النفع في فعل أو يظنه ومع ذلك لا يزيد ما لم يحصل له هذا الميل وقد أجيب عن ذلك بأننا لا ندعي أن الإرادة اعتداد النفع أو ظنه مطلقاً بل قول هي اعتقاد شئ له أو تأثيره ممن يؤثر غيره بحيث يمكن وصوله إلى أحدهما بالامانة مانع من تب أو معارضة والميل الذي ذكرتموه إنما يحصل لمن لا يتدر على ذلك الفعل قدرة تامة بخلاف القادر التام القدوة اذ يكفيه العلم والاعتقاد على قياس الشوق إلى المحبوب فانه حاصل لمن ليس واصلاً إليه دون الواصل اذ لا شوق له وهذا الذي ذكرناه من ترفيقي الإرادة إنما هو على رأى المعتزلة (وأما الإرادة) عند الاشاعرة فصفة مخصصة لأحد طرفي المقدور بالوقوع والميل الذي

بعد اعتقادنا النفع قلت المستفاد من ذلك كونه متبايناً للاعتقاد المحسوس وأما انه ليس من جلس اعتقاد النفع فلا يجوز أن يكون اعتقاد النفع مرتباً على اعتقاد نفع

[قوله ومع ذلك لا يريد] فقد انتكبت الإرادة عن الاعتقاد إلى لقاء حصوله للسياق فلا تكون هي الاعتقاد وأما انه الميل فلما مر من انه اذا حصل حصل الترجيح (كذا)

(قوله ممن يؤثر غيره) متناقض بقوله أو لغيره فان اعتقاد النفع لغيره وان كان يمكن حصوله من غير امانة ليس مرتباً لأحد طرفي الفعل ما لم يؤثر المعتقد حينئذ ذلك الغير بخلاف اعتقاد النفع نفسه فاذا أمكن حصوله من غير امانة ينشأ لا يتوقف الترجيح على آخر ويصرف قدرته إليه (قوله وصوله) أي وصول النفع إلى أحدهما أي المعتقد والغير

(قوله والميل المذكور الخ) لصاحب الميل الذي ذكر سابق إلى الفعل غير مرئيه له بعدم تحقق الاعتقاد للذكر من عارضة قضان المدة وان حصل له اعتقاد النفع مطلقاً

(قوله فصفة مخصصة الخ) أي متباينة للاعتقاد والميل المذكورين ليسمح المقابلة

[قوله فان الإرادة بالاتفاق الخ] حاصله ان الإرادة مرجحة ولا شيء من الميل والاعتقاد يرجح لئلا تكون الإرادة شيئاً منها اما الصغرى بالاتفاق وأما الكبرى فإذ نلين في المقصد الثالث

(قوله ومع ذلك لا يريد) أي لا يقال له المراد

[قوله بل قول هي اعتقاد نفع الخ] خبره لغيره للمعتقد المتيقن من الاعتقاد وضرب وصوله إلى النفع وضرب غيره إلى المعتقد والتبر على سبيل البدل وضرب أحدهما بهما جميعاً وعن يؤثر في موضع الصفة للاعتقاد أي اعتقاد كائن عن يؤثر وهو للاحتراز عن اعتقاد النفع ولا يختاره فلا يكون أيضاً له على الفعل

(قوله والميل الذي ذكرتموه) إنما يحصل الخ) فان قلت الميل المذكور ان كان ارادة فالتعريف غير جامع وان لم يكن يلزم خلو التعريف قدرة غير تامة عن الإرادة بالنسبة إلى متصوره الذي لا يتصور عليه قدرة

يقولونه فنحن لا نشكره ) في الشاهد ( لكن ) ذلك الليل ( ليس ) ارادة فان الارادة بالاتفاق صفة مخصصة لأحد المذدورين بالوقوع ( وسنين ) في المقصد الثالث من هذا النوع ( انها ) أي الصفة المخصصة المذكورة ( غير الليل ) وليست أيضاً مشروطة بالليل ولا باعتقاد النفع ( ثم حصول الليل في الشاهد لا يوجب حصوله في الثائب ) وليس يصح القياس لثبوت الفارق بينهما فلا يصح تفسير مطلق الارادة بالليل ( للمقصد الثاني ) الارادة القديمة توجب المراد ( أي اذا تملتق ارادة الله تعالى بفعل من أفعال نفسه لزم وجود ذلك الفعل وامتنع تخلفه عن ارادته ) اتفاقاً ( من أهل اللة والحكام أيضاً ) وأما اذا تملتق بفعل غيره ففيه خلاف المعتزلة القائلين بأن معنى الامر هو الارادة فان الامر لا يوجب وجود للمأمور به كما في المصاصة ( وأما ) الارادة ( الحادثة فلا توجب اتفاقاً ) يعني أن ارادة أحدنا اذا تملتق بفعل من أفعاله فاتها لا توجب ذلك المراد عند الاشاعرة وان كانت مقارنة له عندهم وواقعهم في ذلك الجبائي وابنه وجماعة من متأخري المعتزلة ( وجوزة النظام ) والملاف وجمهور

( قوله وليست الخ ) زاده لان العنوان في المقصد الثالث

( قوله ثم حصول الليل الخ ) كذا ثم للتراخي والتزويل في الرتبة

( قوله فلا يصح الخ ) فلا بد من التوفيق بان ارادة الثائب أمر سوى الاعتقاد بالليل فلم لا يقولون في الشاهد أيضاً بالدليل على تعابر الارادتين بلماهيّة

( قوله اتفاقاً ) لكون التباين دليل المعين والامكان

( قوله والحكام ) حيث قالوا ان ارادته تعالى هو العلم بالنظام الاكمل من يتأخر بحيث نيمه الوجود

( قوله بأن معنى الأمر هو الارادة ) أي ارادة فعل التغير والظواهر بان ارادة فعل التغير هو الأمر به

( قوله عند الاشاعرة ) قالوا بالاتفاق اتفاق منا

ثمة قلت غنار الثاني ونتمح الملازمة لتحقق مشيوع ذلك الليل الذي هو الارادة أعني اعتقاد النفع على أن

بطلان اللازم ممنوع فان فيه التثني لا الارادة كما يشير اليه في المقصد الخامس

( قوله فلا يصح تفسير مطلق الارادة بالليل ) قبل الظاهر أن المراد بالارادة هنا هي الارادة الحادثة

التي هي من الكيكنيات النفسانية على ما صرح به في العنوان وتفسيرها باعتقاد النفع اليه أو نلته عما يزيده

فان القديمة لا يصح فيها ذلك

( قوله والحكام أيضاً ) مبني على أنهم قائلون بالارادة وان قالوا بوجود مشيعة الفعل

( قوله وان كانت مقارنة له ) أي على سبيل الوجوب وبهذه المقارنة صح تفسيرها بالصفة الخمسة لاحد

طرفي المتدور بالوقوع وان لم يتحقق الايجاب

ابن حارث وظائفة من قدماء معتزلة البصرة (ايحلبها) أي إيجاب الارادة الحادثة (للمراد اذا كانت) تلك الارادة (قصداً الى الفعل وهو) أي القصد الى الفعل (مانجده من أنفسنا حال الإيجاد) أي حال إيجادنا للفعل (لا عزماً عليه) لأن الارادة اذا كانت عزماً على الفعل لم توجب المراد (فانه لم يتقدم) العزم (على الفعل) فلا يتصور إيجابه إياه واستدلوا على ذلك بأن العزم توطين النفس على أحد الأمرين بمد سابقة التردد فيها (والعزم) الذي هو هذا التوطين (قبل الشدة والضعف) وتقوى شيئاً فشيئاً (حتى يبلغ الى درجة الجزم) فيزول التردد بالكلية (ومع ذلك فقد لا يكون) العزم الواصل الى سرية الجزم. (مقارناً) للفعل (ولا قصداً) اليه (بل) يكون (جزماً بأنه سيقصد) للفعل فيكون متقدماً على الفعل غير موجب له (وربما يزول) ذلك العزم أي الجزم (لزوال شرط) من شرائط الفعل (أو حدوث مانع) من موانئه فلا يوجد الفعل بمده أيضاً واذا لم يكن التوطين البالغ حد الجزم موجبا للفعل فالذي لم يبلغه كان أولى بمد الإيجاب فهو لا أبتوا ارادة متقدمة على الفعل بأزمته هي العزم ولم يجوزوا كونها موجبة وارادة مقارئة له هي القصد وجوزوا إيجابها إياه وأما الاشاعة فلم يجعلوا العزم من قبيل الارادة بل أسماً متباركاً لها (و المقصد الثالث) الارادة عندنا غير مشروطة باعتقاد النفع أو بميل بتمه) وذلك أن الارادة توجد بدونها فلا تكون عين أحدهما ولا مشروطة به أيضاً فلا يصح تفسيرها بأحدهما أصلاً (خلافاً

[قوله مانجده من أنفسنا الخ] أي القصد التام المقارن لقدرة المستجيبة  
[قوله بل أسماً متباركاً لها] يتقدم على وجود الفعل زماناً لما تقرر عندهم ان فعل المختار سادت وان  
تأقت فيه الآمدي كما مر

[قوله فلا يصح تفسيرها الخ] لاحداً لعدم الاتحاد ولا رسماً لعدم الزوم  
[قوله خلافاً الخ] فانه يقولون بالنسبة بأحدهما فضلاً عن الاشتراك

(قوله اذا كانت قصداً الى الفعل) قد سبق الآن ان الارادة عند المعتزلة اما اعتقاد النفع أو غلبة  
واما بميل يتبعه فظاهر ان القصد والعزم عند بعضهم من مراتب الاعتقاد أو الميل حق لا يكون جميعهم  
الارادة عبارة عن أحدهما مخالفاً لما سبق ولكن في الاول يند ظاهراً فندبر  
(قوله وأما الاشاعة فلم يجعلوا العزم من قبيل الارادة) تخصيص القول بأن العزم لم يجعلوه من  
قبيل الارادة بشر أن القصد ارادة عندهم مع أنه ليس كذلك لما سبق في بحث التقدم من أن القصد  
مقارن لعدم المتصور والارادة للقسرة بالصفة المختصة بمقارئة المراد اللهم الا أن يراد العزم المطلق  
ويجعل شاملاً لقصد

(قوله فلا يصح تفسيرها بأحدهما أصلاً) فان قلت فربيع عدم صحة تفسير الارادة بأحدهما على

المعتزلة) الذين فسروها بواحد منهما (لنا) في وجود الارادة بدونها (ان الحاربان من السبغ اذا جن) أي ظهر (له طريقان متساويان) في الافضاء الى مطلوبه الذي هو النجاة منه (فانه) مع كونه ملجأ في الحرب (يختار أحدهما) بإرادته (ولا يتوقف) في ذلك الاختيار (على ترجيح أحدهما للنفع) يستقده (فيه) ولا على ميل يتبعه بل يرجح أحدهما (على الآخر) بمجرد الارادة لا أقول لا يكون للفعل مرجح (على عدمه فان الحاربان بإرادته مرجح إياه على تركه) بل (أقول) لا يكون اليه) أي الى الفعل (داع) باعث للفاعل عليه من اعتقاد النفع أو ميل تابع له (ومعلوم بالضرورة أنه من دهشته) وحيرته (لا يخطر بباله طلب مرجح) يختار بسببه أحدهما بل لا يطلب ولا يتصور في تلك الحالة تنوي النجاة (و) معلوم بالضرورة أيضاً (أنه لو لم يجد المرجح لم يتوقف متفكراً) فيه (حتى يفترسه السبغ) وكذلك المطابق اذا كان عنده قدحان من ماء وفرض استواؤهما من جميع الوجوه

(قوله طريقان متساويان) وبأنه لا يخفى ان اعتبار التساوي لجرد الاستظهار فان الحاربان والمطابق والمعتزلان يختار أحد الأمرين من غير تصور للرجح واعتقاده سواء كان في نفس الأمر مرجح أم لا وهو كاف في إثبات المطلوب

(قوله ولا يتوقف النفع) في التاموس التوقف على التسمي التعب  
[قوله ولا على ميل النفع] الصواب أو لميل يتبعه عطفاً على نفع لأعلى الترجيح فان الترجيح مشترك بينهما

[قوله لا يكون للفعل مرجح] أي فاعل مرجح الوجود على أنه يلزم وجود الممكن بلا موجد

انقضاء الميلية والشروطية بما لا وجه له اذ لا دخل لانقضاء الشروطية في ذلك العدم حتى لو ثبت لم يصح ذلك التفسير أيضاً قلت بعد تسليم ان التفريع على ما ذكر لأعلى وجود الارادة بدونها له مدخل فيه اذ لو تحققت الشروطية كان أحدهما لازماً للارادة ضرورة لزوم الشرط للشروط فكان يصح وسهواً بلازمها وفيه أنه إنما يتم عند المحققين اذا كان اللازم محولاً اليهم الا أن يقال كان يصح رسمها حينئذ بأحدهما مساعدة وان لم يصح حقيقة فالقصود البالغة في نفي تلك الصحة كما يرمي اليه لفظ أصلاً وأعلم ان ظاهر كلام المصنف يدل على أن المعتزلة قائلون بأن الارادة مشروطة باعتقاد النفع أو بميل يتبعه وليس كذلك بل هي عندهم نفس أحدهما فأشار الشارح بزيادة قوله فلا يصح تفسيرها إلخ الى توجيه كلامه ولكلام المصنف توجيه آخر أقرب مما ذكره الشارح وهو أن يحمل على ان الارادة عندنا غير مشروطة بأحد الأمرين خلافاً للمعتزلة أي بعضهم الذين قالوا بأن أحدهما معيناً شرطاً لها فان من جعلها نفس الميل التابع للاعتقاد مثلاً جعل الاعتقاد شرطاً لها

فانه يختار أحدهما بلا داع له يرجعه في اعتقاده على الآخر (وكذلك جالس عند رغيفان) متساويان من جميع الجهات فانه يختار أحدهما من غير داع يدعو اليه وإذا ثبت في هذه الأمثلة وجود الإرادة بدون اعتقاد النفع أو ظنه ثبت وجودها بدون الميل التابع لها إذ لا وجود للتابع بدون للتبوع (والمستزلة ادعوا الضرورة بأن من استوى عنده الطرفان لا يرجح) باختباره (أحدهما) على الآخر (الالرجح) يختص بذلك الطرف فلا دام الاستواء لا يتصور منه ترجيح أصلاً (والجواب منع الضرورة والمعارضضة بالضرورة في الأمثلة المذكورة) فانا نعلم بالضرورة وجود الترجيح فيها بلا مرجح وداع كما يتحققه فان قيل من البين أن الفعل في هذه الأمثلة راجع على الترك فلا تساوى فيها بينهما قلنا سلوك أحد الطرفين يستلزم ترك سلوك الآخر وبالعكس فإذا استوى السلوكان فقد استوى سلوك أحدهما وتركه على وجه مخصوص وهو أن يتركه سالكا للآخر وأيضاً السلوكان أمران مقدوران متساويان وقد رجح أحدهما بلا داع اليه وهو المطلوب نعم للمتمثلة أن يقولوا ليس يلزم من فرض التساوى وقوعه ولا بد في هذه الصور المفروضة من مرجح

[قوله فان قيل الخ] يعني ان اللازم ما ذكرتم التساوى في الصور الثلاث بين القطعين أي السلوكين وأثرين والأشياء ولا كلام فيه انما الكلام في تساوى الفعل والترك ومن البين أن الفعل فيها راجع على الترك لا اعتقاد نفع النجاة عن الشيع والجوع والعطش في الفعل [قوله قلنا الخ] حاصله ان التساوي فيها متعقق بين الفعل والترك بخصوص وان لم يكن متعقفاً بالنسبة الى الترك مطلقاً

[قوله وأيضاً] يعني ان المقصود اثبات ترجيح أحد الطرفين بخصوصه للتساويين بلا داع على الآخر من اعتقاد نفع وبيل وهو حاصل فيها لا إثبات ترجيح أحدهما على الآخر حتى يرد ما ذكر [قوله ليس يلزم من فرض التساوى] هنا منع مقدمة لا دخل لها في الاستدلال لما مررت أن المقصود ان الفاعل المرید في الصور الثلاث لا يطلب المرجح والداعي سواء وجد المرجح أولاً فالأولى الاكتفاء على منع المرجح في اعتقاده

[قوله نعم للمتمثلة أن يقولوا الخ] يمكن أن يقال الجواب قد تم بجمع كلية تلك المقدمة ومنع ضرورتها ولا حاجة لنا الى إثبات التساوى وعدم المرجح في الصورة المفروضة البتة نعم لو أثبتنا ذلك يكون نقضاً لتلك الكلية التي ادعوا ضرورتها بل عليهم أن يثبتوا تلك المقدمة الكلية إذ قد مر مراراً أن دعوى الضرورة في محل النزاع غير مسدوعة والتي لهم ذلك الالزام

بحسب اعتقاده اذ لولاه لم يجتز شيئاً مما فرض تساويه وليس يلزم من الشهور بالمرجح  
الشهور بذلك الشهور فمثل الدهشة المذكورة صارت سبباً لعدم استنبات الشهور في الحافظة  
فلاجل ذلك لا يعرف المارب الآن انه كان له شعور بالمرجح في تلك الحالة هذا وقد قيل اذا  
فرض تساوى الطريقين في النجاة فان طبيعته تقتضى سلوك الطريق الذى على يساره لان  
القوة في اليقين أكثر والقوى يدفع الضيف كما هو المشاهد فيمن يدور على عقبه وأما في  
التدخين والرغيفين فيختار ما هو الاقرب الى اليقين (المقصود الرابع) الإرادة متغيرة  
لشهوة (التي هي توفان النفس الى الامور المستلذة) (لوجبهين) الاول الارادة قد تتعلق

[قوله اذ لولاه الخ] الاول ترك هذه المقدمة لان السائل مانع لاستعمل مع ان هذه المقدمة هي المنازع فيها  
[قوله وليس يلزم الخ] دفع لما يقال لو كان للمرجح في اعتقاده لكان له شعور لذلك لان العلم بالعلم  
ضروري بعد الالتفات وهنا ليس كذلك لانه لو سئل عن المرجح لنبه وسأله ان العلم بالعلم ضروري  
بعد الالتفات ان كان ذلك العلم ثابتاً عند الالتفات فلعلمه ثبت هنا لعارض من الدهشة والجوع والعطش ولا  
يغنى مافي هذا الخ من المكابرة فانهم يشكون عن المرجح حال الشروع في الحرب والا كل والشرب ما ينهوا  
[قوله وقيل الخ] لا يخفى ان هذا لو لم يلد على وجود المرجح لاعلى الاعتقاد به والكلام فيه الا ان  
يقال ان ذلك العلم صار طبيعياً للاعتبار بذلك

[قوله لان القوة في اليقين أكثر] البعد عن القلب الذي هو معدن الروح الحيواني المعين لقوة  
مجاوره بمرازمة

[قوله متغيرة للشهوة] أي في الوجود كما يرشد اليه الدليل وصرح به الشارح  
[قوله توفان النفس الخ] أي استنباتها الى المستلذات الحسية وفيه ظهر وجه آخر للمقابلة فاف  
الاستنطاق لا يثرون وجوداً ليشاق بخلاف الارادة

[قوله الاول الخ] سألهم ان الارادة صفة من شأنها ان تتعلق بنفسها والشهوة صفة ليست من شأنها ذلك  
فالارادة غير الشهوة فلا يرد ان هذا الدليل لا يثبت كون الشهوة اخس من الارادة تلجوا ان يكون ارادة  
لا تتعلق بنفسها بناء على ان الارادة قد تتعلق بنفسها وقد لا تتعلق

[قوله فيختار ما هو الاقرب الى اليقين] فان قلت يجوز أن يتساوى في القرب والبعد بالنسبة الى اليقين  
ففي هذه الصورة يلزم ترجيح أحد المتساويين قلت لهم أن يقولوا ان كان أحدهما في اليقين والآخر في  
يساره يختار ما هو في يساره لان حركة اليقين الى جانب اليسار أسهل كما أشار اليه وان كان أحدهما في  
التوق والآخر في التمتعت يختار ما في التمتعت لان الحركة الاختيارية تنضم هنا الى الطبيعة وان كانت  
أحدهما في التمتع والآخر في الخلف يختار ما في التمتع ووجهه يظهر  
(قوله توفان النفس) يقال تافت النفس الى شيء توفاً وتوفاناً أي اشتاقت

بنفسها دون الشهوة) فلها لا تعلق بنفسها بل بالذات وإذا ذكرت متعلقة بنفسها كانت مجازاً عن الإرادة كما قيل لمريض ما تشتهي فقال أشتي أن أشتي أي أريد أن أشتي (وفيه) أي في هذا الفرق (نظر تعرفه) أنت (مما اخترناه) في الإرادة (من التعريف) يدعي أنه إذا فسر الإرادة باعتقاد النفع أو الليل التابع له جاز تعلقها بنفسها لجواز أن يعتد الشخص أن في اعتقاده لمنفعة فعل من الأفعال أو في ميله إليه فغالبه ثم يعيل إلى ذلك الاعتقاد وما يتبعه وأما إذا فسر بما اختاره من أنها صفة مخصوصة لأحد طرفي المقدور بالوقوع فلا يجوز تعلقها بنفسها لأن ارادتها ليست مقدورة لنا

[قوله دون الشهوة] بناء على أنها ليست من المستلزمات الحسية وقيدها الشهوة والمقصود من الوجدانيات [قوله فلها لا تعلق إلخ] إعادة للدعوى بصيرة أخرى ببنية بداها [قوله فقد أشتي أن أشتي] فإن مطلوبه مجرد الاشتهاء لا اشتباه شيء معين ولذا نزل الفعل المتعدي منزلة اللازم فهو كان الاشتهاء بمنه الحقيقى لازم وجود الاشتهاء عند عدم الاشتهاء لأن المشي لا يكون موجوداً عند حال الاشتهاء وليس مجازاً عند النفي لكون اشتباه المريض أمراً يمكن الوقوع غير مستبعد فهو مجاز عن الإرادة: ذل الرابع .

[قوله فلا يجوز تعلقها بنفسها] وكذا تعلقها بالشهوة لأنها أيضاً غير مقدورة لنا فبطل ما مر من أنه إذا ذكرت متعلقة بنفسها كانت مجازاً عن الإرادة قال في شرح المقاصد التفسير المذكور لا يقتضى كونه متعلقاً مقدوراً لجواز أن يكون صفة تتعلق بالمقدور وغيره ويكون من شأنها الترجيح لأحد طرفي المقدور وإذا جاز إرادة الحياة والموت فبطل ما قيل أن متعلق الإرادة على هذا التفسير لا يكون مقدوراً وصح ما قيل في الفرق من أن الإرادة تتعلق بالإرادة دون الشهوة وفيه بحث أما أولاً فلأنه إذا جاز تعلقها بتفسير المقدور يكون من شأنها الترجيح بتفسير المقدور أيضاً فيكون أخذ المقدور في تعريفها لدواء بل غشاً لأنه

[قوله وأما إذا فسر بما اختاره] وأيضاً إذا فسر بذلك لم يصح ما ذكره الشارح من متعلق الإرادة بالشهوة لأن الشهوة ميل جبلي غير مقدور كما صرح به في حواشى التجريد قال في شرح المقاصد هذا التفسير كما لا يقتضى كون الإرادة من جنس الاعتقاد أو الميل كذلك لا ينبغي وكذلك لا يقتضى كون متعلقها مقدوراً لجواز أن يكون صفة تتعلق بالمقدور وغيره ويكون من شأنها الترجيح والتخصيص لأحد طرفي المقدور ولهذا جاز إرادة الحياة والموت قال فيبطل ما قيل أن متعلق الإرادة على هذا التفسير لا يكون إلا مقدوراً فيمتنع تعلقها بالإرادة وصح ما قيل في الفرق ويمكن أن يجاب بأن قيد الحسية هو المتبادر من التعريف أي أنها صفة مخصوصة لأحد طرفي المقدور من حيث أنها كذلك وحينئذ لا يتعلق بتفسير المقدور ولما تعلقها بالحياة والموت فمتنوع

[قوله لأن ارادتها ليست مقدورة لنا] وما ذكره في حواشى التجريد في الفرق بين الشهوة والإرادة

والا احتاج خصوصاً قينا الى ارادة أخرى وهكذا الى ما لا ينتهي اللهم الا ان يذكر هذا التفرق على تقدير اقدار الله تعالى اياتاً على الارادة فان العلماء بناء على هذا التقدير اختلفوا في أن تلك الارادة المقدورة هل تكون مرادة للعبد بأرادة أخرى أو لا أوجبها الاشاعة اذ لا يصدر فعل من فاعل قادر عالم به ذاكر له الا بأرادته وقال الجبائي يستحيل كون الفاعل للارادة مريداً لها بأرادة أخرى \* الوجه (الثاني أن الانسان قد يربد شرب دواء كرهه) غاية الكراهة (فيشر به ولا يشتهي بل يتفرغه) ولا يشتهي الطعام اللذيذ ولا يربده اذا علم أن فيه هلاكه فقد وجد كل واحدة من الارادة والشهوة بدون الاخرى وقد يجتمعان في شيء

يلزم التعريف بالاخص لم لو كان هذا بيان حكم من أحكامها يصح ذلك وأما ثانياً فلأنه يلزم أن يكون هذا الشخص بالنسبة الى الافعال الطبيعية مريداً فلا تكون الارادة تابعة للعلم وأما رابعاً فلأنه يلزم كون التقي نوعاً من الارادة

(قوله والا احتاج إلخ) فلا يمكن تعلق الشيء بنفسه فلا بد من ارادة مغايرة للارادة الاولى وتلك الارادة الثانية يجوز تعلقها بنفسها بناء على أن الارادة من شأنها ذلك على ما هو المفروض فيكون هناك ارادة ثالثة تنطق بالارادة الثانية المقدورة على ان متعلقها لا يكون الا مقدوراً وهكذا الارادة الثالثة يجوز تعلقها بنفسها فتحتمل الى ارادة رابعة وتكون الثالثة مقدورة وحكم جراً وبما حررتك أتدفع ما قبله يجوز أن تكون ارادة الارادة وما فوقها غير مقدورة فيقطع التسلسل لم يرد عليه أن اللازم من جواز تعلق الارادة بنفسها الاحتياج الى ارادة أخرى مغايرة بالذات واللازم التسلسل في التعلقات لا الارادات [قوله يستحيل إلخ] بناء على لزوم التسلسل كما مر والحق أن الاحتياج الى ارادة أخرى مغايرة بالذات غير لازم والى مغايرة بالاعتبار لازم لكن اللازم حيثئذ التسلسل في التعلقات فاستمع تعلق الارادة بنفسها والا فلا

[قوله دواء كرهه] أي يشيع بفرغه الطبع وليس المراد بالكراهة ما يقابل الارادة ولا شية ان الشهوة اشتياق النفس الى الله الحسى

من أن الشهوة ميل جبلي غير مقدور بخلاف الارادة فلما بناء على المشهور لاهل التحقيق وأما على ان المراد بالارادة اعتقاد التمتع أو ما يمتنع هذا ولا يخفى عليك أن ما سبكه من الجواب عن دليل الجبائي على استحالة كون الارادة مرادة متأت منها

(قوله وقال الجبائي يستحيل إلخ) واحتج بأن الارادة المقدورة لو كانت مرادة للفعل لكانت تلك الارادة الثانية مقترنة الى ارادة ثالثة والثالثة الى رابعة وحكم جراً الى الماتمية له وينزج التسلسل المحال ورد بأن التسلسل اما يلزم ان لو كانت كل ارادة مكتوبة مرادة بأرادة مكتوبة وليس يلزم ذلك بل أمكن قطع التسلسل بالاشهاد الى ارادة ضرورية حاسمة للفعل بخلاف الله تعالى كذا في أبحاث الافكار



واحد فيهما محمول من وجه بحسب الوجود وكذا الحال بين الكراهة والنفرة اذ في الدواء المذكور وجدت النفرة دون الكراهة المقابلة للإرادة وفي اللذيذ الحرام توجد الكراهة من الزهاد دون النفرة الطبيعية وقد يجتمعان أيضاً في حرام منفور عنه ﴿ المقصد الخامس أنها ﴾ أي الإرادة (غير التمتني) فاتها لا تملك إلا بمقدور مقارن) لها عند أهل التحقيق (والتمتني قد يتعلق بالحال) الذاتي (وبالماضي) وقد فهم جماعة أن التمتني نوع من الإرادة حتى عرفوه بأنه إرادة ما علم أنه لا يقع أو شك وقوعه واتفق المحققون من الاشارة والمتمثلة على أن التمتني غير الإرادة (والليل الذي يسمونه إرادة) كما مر (هو بالتمتني أشبه منه بالإرادة) فتأمل ﴿ المقصد السادس ﴾ قال الشيخ الأشعري وكثير من أصحابه (إرادة الشيء كراهة ضده

[قوله عند أهل التحقيق] فإن ما هو مقدم على وجود المراد هو القصد والعزم وهو غير الإرادة وعندى لاجابة الى قوله عند أهل التحقيق اذ المراد بالمقارن مقابل الماضي اذ لا يتعلق الإرادة بالماضي بخلاف التمتني

(قوله أشبه به بالإرادة) فإن ذلك الميل قد يتعلق بغير المقدور بخلاف الإرادة (قوله إرادة الشيء كراهة ضده) الكراهة صفة ترجع الفعل بالوقوع عين الصفة التي ترجع الترك باحد طرفي المقدور باللاقوع كما ان الإرادة صفة ترجع وقوعه وان أريد بالتمتني المقدور فالمتني الصفة ترجع أحد طرفي المقدور كالحركة بالوقوع عين الصفة التي ترجع أحد طرفي ذلك المقدور ضد كالمكون باللاقوع فالإرادة متعانة بفعل الشيء عين الكراهة متعلقة من بفعل الضد وكذا الحال في الترك وعلى التقديرين إرادة الشيء قد تحقق بدون كراهة التنديات بأن لا يخطر الضد بالبال أسلا وبالعكس وقد يجتمعان بأن يتصور عنده أيضاً الكراهة في هذه الصورة إرادة الشيء أما نفس كراهة ضده بالذات أما التأثير بالاعتبار فمن حيث التعلق بالشيء يكون إرادة من حيث التعلق بضده فالشيخ الأشعري ذهب الى اتحادها بالذات والدليل ناهض عليه لانهما كانتا متقاربتين وأما متماثلان أو متضادتان فيجتمع اجتماعهما أومتثلان يجوز الاتصاف بينهما وليس لما ضد واحد وكل متخالفين هذا شأنهما يجوز اجتماع كل منهما مع ضد الآخر فيلزم اجتماع إرادة الشيء مع إرادة اجتماع كراهته مع إرادته على ما بينه الشارح وكلاهما محال وعلى ما قررناه ادفع جواب المتن بالنقض والمعارضة كما لا يخفى على النطن فهذا ما عندي في تحقيق هذا المقال والله أعلم بحقيقة الحال

(قوله واتفق المحققون الخ) لكن اختلف قول أبي هانم فيه فقال نارة انه قول القائل ليست مالم يكن كان وما كان لم يكن ونارة انه خرب من الاعتقاد والتثبوت ونارة انه التلفظ والتألف (قوله أشبه منه بالإرادة) لان الميل عند عدم تمام التدبر كالتمتني

بمنها اذ لو كانت) ارادة الشيء (غيرها) أي غير تلك الكراهة (فلما مثلها أو ضدها فلا  
تجامعها) لا امتناع اجتماع المتماثلين والمتضادين (واما يخالف لها) أي أمر لا يماثلها ولا يضادها  
(فيجامع ضدها) بل يجامع كل واحدة منهما ضد الاخرى (اذ يخالف للشيء يجوز اجتماعه  
معه ومع ضده) كالحركة المخالفة للسواد فلها تجامع وتجامع البياض أيضا (ولكن) ضد  
كراهة الضد هو ارادة الضد فيلزم جواز اجتماع ارادة الشيء مع ارادة ضده لكن الارادتين  
المتعلقتين بالضدين متضادتان فلا يجوز اجتماعهما وكذا (ضد ارادة الشيء ارادة لضده) فإذا جاز  
اجتماع كراهة الضد مع ضد ارادة الشيء (فيلزم كراهة الضد مع ارادته) أي يلزم جواز اجتماعهما  
وانما لم يقل ضد ارادة الشيء كراهة ذلك الشيء فيلزم حينئذ كراهة الضدين لان استحالته ممنوعة

(قوله اذ لو كانت) أي الارادة غيرها أي تلك الكراهة وأي الشارح المسبوق بالكلام بينه الارادة  
الكراهة يجعل الضمير المستتر في كانت للارادة وضمير غيرها للكراهة فاحتاج الى تقدير الاضراب بقوله  
بل يجامع منها ضد الآخر لان قول المصنف لكن ضد ارادة الشيء ارادة الضد لا يترتب على قوله فتجامع  
الارادة الكراهة واحتاج الى تقدير استمرارية أعين

(قوله واسكن ضد كراهة) الشيء الضد هو ارادة الضد وان جعل ضمير كانت للكراهة لان الضمير  
يرد الى أقرب المذكرات وضمير غيرها للارادة وكذا الضمير المستتر في فيجامع ضدها للكراهة والبارز  
للارادة لم يخرج الى تلك المقدمات ويتوهم الحال اللازم حينئذ اجتماع كراهة الضد مع ارادته قطع هو  
المذكور في المتن ويكون الكلام منتزعا عن الانتظام ويكون موافقا لما هو مختار المصنف من جواز ارادة  
الضدين كما سيبي

(قوله متضادان) ليس المراد للمعنى المصطلح لعدم كونها ذاتهما بل المعنى لا يجتمعان في محل لاستلزامهما  
ترجيح الضدين معا

(قوله أي يلزم الخ) قدر الجواز لانه اللازم من قوله اذ الخالف للشيء يجوز الاجتماع معه ومع ضده

(قوله أي أشار الى مثلها) أشار بالتفسير مع ظهور المراد الى وجه تذكير الخالف مع رجوع ضده الى الارادة  
(قوله فلا تجامعها) لكن يجوز أن يكون الشخص مریدا للشيء وكراهة لضده في حالة واحدة

(قوله بل يجامع كل واحدة منهما ضد الأخرى) هذه الزيادة توطئة لقول المصنف لكن ضد ارادة  
الشيء الخ فان ذلك القول اتما يناسب هذه الزيادة لا قوله فيجامع ضده بل المناسب له أن يقال لكن ضد  
كراهة الضد الخ كما أشار اليه الشارح وهو ظاهر جدا ثم هذه الزيادة ليست زيادة أمر لا يفهم من كلام  
المصنف بل يفهم من قوله اذ الخالف للشيء يجوز اجتماعه معه ومع ضده كما لا يخفى

(قوله ولكن ضد كراهة الضد الخ) انما لم يقل ضد كراهة الضد كراهة ضد هذا الضد كما ان ضد  
كراهة التمود كراهة القيام الذي هو ضد لان استحالته كراهة الضدين ممنوع كما سيذكره الآن وليس  
كراهة الضدين ضدين

بمخالف استحالة ارادتهما مما واستحالة ارادة الشيء مع كراهته ( وأنه أي اجتماع كراهة الضد مع ارادته ( محال والجواب ) عن استدلال الشيخ (نا) ( لانهم ان المخالف للشيء يجمع ضده لجواز تلازمهما ) أي تلازم الشيء ومخالفه بان يكون كل منهما مازوما للآخر ولا شك ان اللزوم يمتنع اجتماعه مع ضد اللازم فلا يجوز حينئذ اجتماع شيء من المتخالفين مع ضد صاحبه (و) جواز (كون الشيء الواحد ضدًا للمتخالفين) وعلى هذا أيضًا لا يجوز اجتماع الشيء مع ضد ما يخالفه والالجاز اجتماعه مع ضده ( كالنوم هو ضد العلم والقدرة ) المتخالفين ولا يجمعهما شيء منهما ( ثم ما ذكرتم ) من الدليل ( وان دل ) بظاهره ( على ما ادعيتهم فمندانما ينبغي ) وهو ان شرط كراهة الضد الشعور به اتفاقاً وضرورة ( وقد لا يشعر به ) أي بالضد حال ارادة الشيء اذ يجوز أن يخطر شيء بالبال ويتناقى به الارادة مع العقلة عن ضده ( فتنتفك ) حينئذ ( الارادة ) المتفقة بالشيء ( عن كراهة الضد فلا تكون ) الارادة ( نفسها وبالجملة فاستلزام الشيء لنفسه لا يتوقف على شرط ) وهو ظاهر واستلزام ارادة الشيء كراهة ضده

( قوله كالنوم الخ ) وكذلك قاله عند عدم والظن فاستلزام الشيء لنفسه على تقدير التقدير الاعتباري مما لا يلتفت اليه لان الشيء لا يكون عين شيء في حال دون حال ولانه لوجود الكراهة حال عدم الشعور

( قوله بمخالف استحالة ارادتهما ) قد يمتنع للمنتفك تلك الاستحالة أيضاً بعيد هذا لكن غرض الشارع هنا تقرير دليل الشيخ على وفق مدعى وفيه ايمه الى انقطاع اعتراض المقاصد على استلزام ارادة الشيء كراهة ضده بتقدير المقابلة على ان منع المصنف بدفعه تفسير الاشاعة للاستحالة كما استطلع عليه

( قوله لجواز تلازمهما ) فان قلت المتخالفان قسم من المتضامين والملازمة لا تنتج مع التقدير المصطلح لان صحة الافعال معتبرة فيه قلت استدلالهم على العينية بانتفاء المقابلة حيث قالوا ارادة الشيء كراهة ضده بينها اذ لو كانت غيرها الخ ينافي حكم التقدير على المصطلح اذ لا يلزم من عدم التقدير الاصطلاح العينية حينئذ لجواز التلازم

( قوله كالنوم هو ضد للعلم والقدرة ) كون النوم ضدًا للقدرة عند بعض الاشاعة وأما عند المعتزلة وكثير من الاشاعة فهو ضد للعلم لا للقدرة

( قوله وهو ان شرط كراهة الضد الخ ) وزاد في شرح انما ضد ان شرط ارادة الضد الشعور به أيضاً فقتل عليه انه لغو في البين وليس كذلك بل فيه تأكيد الافعال فانه اذا أريد هذا ولم يكره ذلك المجبول أو كره ذلك ولم يرد هذا المجبول فقد تأكد معنى التقدير

( قوله فاستلزام الشيء لنفسه الخ ) املاق الاستلزام يبنى على اعتبار التقدير وقد قال مراد الشيخ ومتابعيه ان ارادة الشيء كراهة للضد لكن يتناقى آخر بضد الشعور بالضد شرط هنا يتعلق فلا يدل ما ذكره على

متوقف على الشعور بالصد الذي ربما لا يكون حاصل مع حصول الإرادة فلا تكون الإرادة نفس تلك الكراهة ومنهم من قال ان الشيء لم يدع ان الإرادة عين الكراهة على الاطلاق بل ادعى ان ارادة الشيء عين كراهة ضده حال الشعور بالصد ولا يذهب عليك ان مثل هذا الكلام مما لا يلتفت اليه (واذا ظهر التباين بين ارادة الشيء وكراهة ضده بما بيناه (فهل الإرادة مستلزمة لكراهة الضد) لا مطلقاً قد تبين انكرا كما عين الكراهة في بعض الصور بل (بشرط الشعور به) أي بالصد (يختلف فيه قال القاضي) أبو بكر (و) الامام (الغزالي مستلزماً) أي ارادة الشيء مع الشعور بضده تستلزم كون الضد مكروهاً عند ذلك لا يريد (والظاهر) عند المصنف (خلافه لجواز أن يريد) الشخص (الضدين كل واحد) منهما (من وجه ارادة على

(قوله تستلزم كون الضد مكروهاً) اذ لو لم يكن مكروهاً لجاز أن يكون مهاداً فيلزم جواز ارادة الضدين فاندفع ما قيل انه يجوز أن لا يتعلق بالصد كراهة ولا ارادة الكثير من الامور للشعور بها (قوله لجواز الخ) في شرح المقاصد هذا لا يبطل حكم التامني بالاستئزام ولا يثبت خلافه لانه اذا جاز ارادة الضدين من وجه يجوز كراهة كل منهما من وجه نعم انه يصح في مرض الجواب عن استدلالهم للذكور يمنع استحالة جواز ارادة الضدين لجواز أن يريد الشخص الضدين الخ حتى لو اوجب بما اوجب به الشارح من ان متعلق الارادة لا بد أن يكون مقارناً لها فيلزم من ارادة الضدين اجتماعاً كان كلاماً على السند انتهى أقول المراد انه يجوز أن يريد الشخص الضدين من وجه من غير كراهة شيء

تباينهما بالذات وفيه تأمل

(قوله بما لا يلتفت اليه) لان مثل قولك زيد عين عمرو في بعض الاحوال وفي بعض الاحوال غيره بما لا يسمع وبالجمله حقيقة الارادة لا تختلف بالشعور بصد المراد وعدم الشعور به فلا وجه لادعاء ان ارادة الشيء الذي يكون ضده مشعوراً به نفس كراهة الضد المشعور واردة الشيء الذي لا يكون ضده مشعوراً به غير كراهته كما لا يخفى على المصنف

(قوله تستلزم كون الضد مكروهاً) قال في شرح المقاصد لو صح هذا لكان كراهة الشيء مستلزماً لارادة ضده للشعور به فيلزم من ارادة الشيء له ضداً ان يكون كل منهما مكروهاً لكونه ضد المراد ومهاداً لكونه ضد للمكروه ولا يحصى الا يجوز به عند تباين الجهتين أو تخصيص الدعوى بماله ضد واحد الى هنا كلامه وجوابه منع الملازمة للسذكورة فان دليل استئزام ارادة الشيء كراهة ضده لزوم ارادة الضدين على تقدير عدم الاستئزام كما نبه ذكره الآن ومثل هذا الدليل ليس بقاتم على ان كراهة الشيء مستلزماً لارادة ضده لجواز كراهة الضدين بخلاف ارادتهما عند الاشاعة (قوله لجواز ان يريد الضدين) وأيضاً يجوز ان لا يتعلق بالصد ارادة ولا كراهة ككثير من الامور

السوية أو يرجح أحدهما بحسب ما فيه من نفع راجح ( على نفع الآخر فيكونان مرادين  
 لأعلى السوية وهذا الظاهر الذي ذكره انما يأتي إذا فسرت الإرادة باعتقاد النفع أو ما يتبعه  
 ولما إذا فسرت بصفة مخصوصة لأحد طرفي الفعل مقارنة كما هو رأي الأشاعرة فلا لأن  
 إرادة الضدين تستلزم اجتماعهما معاً المقصد السالغ قال القاضي ( فمن الأشاعرة ) وأبو  
 عبد الله البصري ( من المعتزلة ( لا إرادة تفيد متعلقها صفة ) زائدة على ذات المتعلق سواء  
 كان ذلك المتعلق فضلاً أو قولاً ( فللفعل ) تفيد ( كونه طاعة ) كالسجود بإرادته لله تعالى  
 ( ومعية ) كالسجود بإرادته للصنم ( وللقول ) تفيد ( كونه أمراً أو تهديداً فإن أراد أن  
 القاضي والبصري ( أنها ) أي الإرادة ( تفيد ) متعلقها ( صفة ثبوتية ) موجودة في الخارج  
 ( منع ) كون الإرادة كذلك ( وما ذكرناه ) من كون الفعل طاعة أو معصية وكون القول  
 أمراً أو تهديداً وصف ( اعتباري ) لا تحقق له في الخارج ( كيف والقول لا وجود لجلته )  
 مما ( فكيف تقوم به صفة ) وجودية وإن أراد أنها تفيد متعلقها صفة اعتبارية فذلك ما  
 لا يتنازع فيه ولا يتصور في ذكره مزيد فائدة

### ﴿ النوع الرابع ﴾

من الكيفيات النفسانية ( القدرة وفيه مقاصد ) أربعة عشر بل ثلاثة عشر كما ستطلع عليه  
 منها بأن يكون وقوع كل واحد منهما منفعة مع عدم المضرة لحيث يتحقق إرادة الضدين من غير كراهتهما  
 بوجه يطل بالحكم بالاستنزام .

( قوله كما هو رأي الأشاعرة ) فإن المقصد المتقدم على الفعل يلزم عليه وليس بإرادة كما مر أعلاه  
 منصف ما في شرح المقاصد من القول بأن متعلق الإرادة الحادثة لا يكون الا مقارنة الإرادية حتى ما يكون  
 متعلناً بالمستقبل يكون من قبيل الشيء مخالف لقلة والعرف والتحقق  
 ( قوله أربعة عشر ) بالنظر إلى ما في الكتاب بل ثلاثة عشر بالنظر إلى الحقيقة فإن المقصد الحادي

المشهور بها واعلم أن ما ذكره المنصف من جواز إرادة الضدين لا يصح في معرض إبطال حكم القاضي  
 والقزالي بالاستنزام المذكور لجواز أن يكون كل منهما مكروهاً أيضاً بجهة وإنما يصح في معرض الجواب  
 عما لم من الدليل الذي لم يذكره المنصف وهو أنه لو لم يكن ضد المراد للمشهور به مكروهاً لكان مراداً  
 فيلزم إرادة الضدين وهو محال لأن الإرادتين التلتين بالضدين متضادتان فتأمل  
 ( قوله ومنع كون الإرادة كذلك ) كيف ولو كانت الإرادة موجبة لمنفعة وجودية وذخيرة لها  
 لا تقلبت الإرادة قدرة لثبوت أخص صفة القدرة كذا في إبطال الأفكار  
 ( قوله أربعة عشر بل ثلاثة عشر ) الأول بالنظر إلى ما وقع في النسخ والثاني بالنظر إلى ما سبقته

(المقصود الأول في تعريف القدرة وهي صفة تؤثر) على (وفق الإرادة تخرج) من هذا التعريف (ما لا يؤثر كالملم) اذ لا تأثير له وان توقف تأثير القدرة عليه (و) خرج أيضاً (ما يؤثر لا على وفق الإرادة كالطبيعة) للباطن المنصيرية (وقيل) القدرة (ما هو مبدأ قريب للأفعال المختلفة) والمراد بالمبدأ هو الفاعل المؤثر والتعريف احتراز عن البعيد الذي يؤثر بواسطة النفوس الحيوانية والنباتية فانها مباد لأفعال مختلفة مثل الانعاش والتنفيذ والتوليد لكنها بعيدة لكونها مبادئ لما يستخدم الطبائع والكيفيات هكذا قيل وفيه بحث لان المؤثر في هذه الافعال ان كان هو الطبائع والكيفيات دون النفوس النباتية والحيوانية كانت هذه النفوس خارجة بغير المبدأ لانه الفاعل وان كان المؤثر فيها هو النفوس وكانت الطبائع والكيفيات آلات لها لم تخرج بقيد القريب لان الفاعل القريب قد يحتاج الى استعمال الآلة وقد يقال معني

عشر من فروع المعزلة كاسيجيء

(قوله كالملم) أى من حيث انه علم فانه مجرد الانكشاف بهذا الاعتبار فلا يضر كونه مؤثراً بوجه آخر كالم الواجب بما هو كماله وضد ترجيح وجوده على عدمه ارادة  
[قوله كالطبيعة الخ] مثله لما يؤثر لاسى وفق الإرادة كالحرارة والبرودة ولذا لم يتعرض الشارح هنا لبيان معنى الصفة

(قوله للباطن) قدرها لما سيجيء من أن الطبيعة لا تنطق في المركبات  
(قوله بمبدأ قريب للأفعال المختلفة) صرح بالمبدأ القريب اشارة الى انه مراد وتركوه بناء على انه للتبادر من معلق المبدأ اذ لو لم يكن مراداً يلزم أن يكون مبدأ القدرة قدرة فيكون الواجب تعالى قدرة لكونه مبدأ لجميع القدرة

(قوله وقد قيل الخ) أى في الجواب من البحث المذكور وهو جواب باختيار الشق الاول وحاصله أن النفوس منهية للقول والكيفيات كأنها فاعلة لها فكانت داخلة بقيد القريب بالنسبة الى اخراج النفوس

من ان المواب ان المقصد الذي جعله حادى عشر ليس من مقاصد النوع الرابع بل من فروع المعزلة  
(قوله اذ لا تأثير له) وتأثير علم الله تعالى عند الحكماء بالنظر الى انه قدرة ذاتة

(قوله كالطبيعة للباطن المنصيرية) سيأتى ان الطبيعة هي الصورة النوعية للباطن وانما لم يتعرض لمبحث شمول الصفة ايها حتى يظهر الاحتياج الى اخراجها بالقيد الأخير كما تعرض لثقله في قوله بالنفس  
الذكية قدرة على التفسير الاول لجواز ان يحمل قوله كالطبيعة على التنظير لا التنبيل

(قوله خارجة بقيد المبدأ) لانه الناعل وتصميم الفاعل من المؤثر بواسطة آتأ بقيد اذا كانت النفوس هي المؤثرة في الطبائع والكيفيات

استخدامها اياها انها تنهضها للتأثير في هذه الافاعيل وبهذا الانهاض اشبهت الفاعل كالقاسر في الحركة التفسيرية فانه يسخر طبيعة المقصور للتحريك فكانت بحسب الظاهر داخلية في المبدأ وخارجية بالتقريب (فالنفس الفلكية لدرجة على) التفسير (الاول) لانها تؤثر على وفق الارادة وهذا انما يصح اذا حلت الصفة على ما يتناول الجوهر والعرض مما كتناول القوة اياهما أو براد بالنفس الفلكية ما يكون صفة للفلك لانفسه الجوهرية وان كان مستبعداً جداً (دون) التفسير (الثاني) لانها ليست مبدأ لافاعيل مختلفة بل لفعل واحد على نسبة واحدة مع الشموه به (والنفس النباتية) هكذا في النسخ المشهورة وقيل

قيد احتياطي فيقد أن الراد بالمبدأ الفاعل المؤثر حقيقة لامايهه وما يشبه فلا يزد أن الانط في التعريفات محولة على ما هو للتبادر منها من النعاني الحقيقة مانم بمصرف عنها سارف ولا شك أن التبادر من الفاعل ماهر فاعل حقيقة لامايهه

(قوله فانه يسخر الخ) الفاعل في الحقيقة للحركة هي الطبيعة التفسيرية باعتبار القوة المستفاد من القاسر أو نفس القوة مع انه يقال للقاسر انه فاعل الحركة التفسيرية باعتبار انه كفاعل في انما هي للطبيعة لتلك الحركة

(قوله على ما يتناول الخ) بأن براد بقولها الصفة ماغوه بغير أن يكون وجوده مشروطاً بوجود الغير سواء كان متوقفاً به أو لا

(قوله كتناول القوة اياهما) فانها مبدأ التفسير وآخر سواه كانت جوهر أو عرضاً (قوله وان كان الخ) لان النفس لا تطلق على العرض وفيه اشارة الى أن تعميم الصورة ليس مستبعداً كل البعد

(قوله مختلفة) لان تكون على نسق واحد (قوله بل لفعل واحد) وهو الحركة على نسق واحد من غير اختلاف بالسرعة والبطء والأخفد وانترك وهذا بناء على أن امعادا الحركة من الاستدارة والتسكي والاختصاص بالحيز والحفظ وغيرها مبدأ الصورة النوعية

(قوله كالتقاسر الخ) يعني ان حركة الحجر المرمي الى فوق تنسب الى الراى وان كان فاعل الحركة في المشهور هو الطبيعة المسخرة فان قلت قد سبق من التنازع في بحث ائيل ان المبدأ للحركة التفسيرية قوة استفادها المقصور من القاسر وثبت فيه زماناً الى أن يبطأها مساكات وكلامه هنا بخلافه لان طبيعة الله المتحرك الي حين الهواء بالقصر مثلاً ليست قوة مستفاد من القاسر فطبيعة المقصور تحركه بواسطة قوة استفاد من القاسر فيمكن أن يجعل المبدأ الطبيعية وإن جعل تلك القوة فلا مخالفة (قوله اذا حلت الصفة على ما يتناول الجوهر) بأن : ادبها الحقيقة التبعة فيتمثل لجواهر اذا كانت تابعة

هو سهو من الناسخ لما مر من أن النفس النباتية ليست مبدأ قريباً والذواب أن يقال والقوة النباتية لكن ما في الكتاب موافق للملخص (بالكس) فلها قدرة على التفسير الثاني لكونها مبدأ قريباً لا فاعيل مختلفة ذوات التفسير الاول اذ لا شعور لها يافاعيلها (وأما القوة الحيوانية فقدرتها على التفسيرين) لكونها صفة مؤثرة على وفق الإرادة ومبدأ قريباً لأفعال مختلفة (والقوى المنصرية) سواء أريد بها ما هو صورة مقومة لها في الأجسام البسيطة تسمى طبيعة كالنارية والمائية وفي الأجسام المركبة تسمى صورة نوعية لتلك المركب كالصورة الباردة التي للأفيون والمسخنة التي للقريون أو ما هو عرض قائم بها كالحرارة والبرودة (ليست قدرة على التفسيرين) اذ لا إرادة لها ولا شعور وليست أفعالها مختلفة بل هي على نهج واحد (أوبرد عليها) أي على التفسيرين (القدرة الحادثة على رأينا) معاشر الاشاعرة

(قوله لما راج) فهذا اتمايم لوصف المصنف هل أن قيد القرب للاحتراز عن البيان فاعله يقول أن النفوس النباتية مبدأ القرب لاهما والتغذية والتوليد والتوي ذي الكيفيات الآت وقيد القرب لاجراج ما هو مبدأ القدرة

(قوله لكن ما في الخ) يحتمل أن يكون من كلام ذلك التمثيل وان يكون من كلام الشارح وعلى التقديرين بعيد العذر من جانب المصنف

(قوله كالصورة الباردة) ولو بالعرض فلا ينافي ما ذكره سابقاً من انه حار أو يقال انه مبني على اختلاف القولين في الأفيون

(قوله ويرد عليها الخ) أجابته في شرح المقاصد بان المراد من شأنها التأثير ولا تنك في أن القدرة

[ قوله لكن ما في الكتاب موافق لما في الملخص ] هذا من كلام الشارح وقوله والصواب من كلام التمثيل وهو سيف الدين الأبهري وحاصل المذكور في الملخص أن الصفة المؤثرة اما شاعرة أم لا وعلى التقديرين اما ان يكون مبدأ لفعل واحد أو لأفعال كثيرة فالتقسيم الاول النفس الفلكية والثاني الطبيعية المنصرية والثالث القوة الحيوانية والرابع النفس النباتية وليس في الملخص دلالة على اعتبار قيد القرب في المبدأ والتأثير والاولي تركه ثم لا يتعين كون اللسعة المشهورة سهواً لاحتمال أن يكون مبني على اعتبار أن المؤثر هو النفس النباتية والكيفيات آلات لها الا ان ثبت من المصنف ان القرب في التعريف احتراز عن النفوس النباتية اذ لا توجد قاذرة لقرب سواء

[ قوله وليست أفعالها مختلفة ] اذ المراد من كون القدرة مبدأ للأفعال المختلفة ان تكون مبدأ لفعل نارية وأخرى لا آخر وليست القوى المنصرية كذلك وان كان تصدر عنها أفعال كليس والاحراق من النار مثلاً



(فإنها لا تؤثر) في فعل أصلاً فلا تدخل في التفسير الأول (وليس مبدأ الآخر) لعلنا فلا تدخل في التفسير الثاني (و) إن كان لها عندنا تعلق بالفعل (يسمى) ذلك التعلق (كسباً والدليل) على أن القدرة الحادثة ليست مؤثرة (أنه لو كان فعل العبد بقدرته) وتأثيرها فيه (وأنه) أي والحال إن فعل العبد (واقع بقدره الله تعالى) أي قدرته تعالى متعلقة بفعل العبد بل هو واقع بتأثيرها فيه (لا سبب من على أنه تعالى قادر على جميع الممكنات) بل جميعها صادرة

الحادثة كذلك لكن لوقوع المتصور بالقدرة لم يؤثر بالفعل ويؤيد ذلك قولنا يحدث متعلقات القدرة التدبعية وقول المعتزلة بتقدم القدرة الحادثة على الفعل بل زمان هذا لكن أثبت القدرة الحادثة من شأنها التأثير دون خرق التصادم كقوله قد قام البرهان على امتناع تأثيرها والقول بأن القدرة القائمة مؤثرة فيكون من شأن الحادثة التأثير أيضاً لا شراً كما في مطلق القدرة إنما يتم على القول بالاشتراك المعنوي وبأن تأثير القدرة ليس بخصوصية ذاتها بل لكونها قدرة

[قوله وتأثيرها فيه] زاده الشارح إذ لا كلام لنا في أن فعل العبد واقع بتوسط قدرته إنما الكلام في التأثير [قوله أي قدرته تعالى متعلقة] وفي بعض النسخ بدون لفعل أي قدرته وعلى التقديرين قوله متعلقة منسوب على الحالية وقاعدة التقييد الاحتراز عن وقوع فعل العبد بقدره العبد المؤثرة في أفعاله كما هو رأى المعتزلة

(قوله بل هو واقع) انشراح عن قوله واقع بقدرته لأن الوقوع بقدرته تعالى من غير تأثير في الفعل لا يوجب إمكان التامع بين القدرتين فلا يتفرع قوله فلو أراد الخ (قوله بل جميعها صادرة) بالنصب عطفاً على الضمير المنسوب في أنه وقاعدة الانشراح ظاهر لأن إقامة البرهان على أنه تعالى قادر على جميع الممكنات لا يثبت وقوع فعل العبد بتأثير قدرته تعالى

[قوله القدرة الحادثة على وأينا] أجاب عنه صاحب المقام بأن ليس المراد التأثير بالفعل بل بالقوة بمعنى أنها صفة من شأنها التأثير والإيجاد على ما صرح به الآمدي حيث قال القدرة صفة وجودية من شأنها تأنى الإيجاد والاحداث بها على وجه يتصور بمن قامت به الفعل بدلا عن البرك والترك بدلا عن الفعل والقدرة الحادثة كذلك لكن لم تؤثر لوقوع متعلقها بقدره الله تعالى

[قوله بل جميعها صادرة عنه تعالى] فإن قلت بهذا التفسير يتم الكلام ولا حاجة إلى قوله لو أراد الله تعالى الخ لأن جميع الممكنات إذا كانت صادرة عنه تعالى فلو وقع واحد منها بقدره العبد يلزم اجتماع غلطين على معلول واحد بالخص وأنه محال كما بين في موضعه قلت نعم إلا أن المصنف أراد بقوله واقع بقدره الله تعالى أن قدرته تعالى متعلقة بفعل العبد بدليل قوله لا سبب من على أنه تعالى قادر على جميع الممكنات ولهذا احتاج إلى قوله فلو أراد الله تعالى الخ وأما قول الشارح بل هو واقع بتأثيرها له وقوله بل جميعها صادرة عنه فهو بيان لواقع من الشارح لأنه مراد المصنف

عنه (فلو أراد الله شيئاً) من الافعال للقدرة للعباد (وأراد العبد ضده لم اما وقوعهما) مما يلزم اجتماع الضدين (أو عدمهما) مما ولا شك أن المانع من وقوع مراد كل منهما وقوع مراد الآخر فإذا لم يتقوا وجب وقوعهما معاً ويلزم ذلك المحال وأيضاً إذا فرض ضدان لا واسطة بينهما كان عدمهما معاً محالاً (أو كون أحدهما عاجزاً) غير قادر على ما يفرض لقدرته عليه وتأثيره فيه وهو أيضاً محال (لا يقال تختار أنه يقع مقدوراً لله تعالى لأن لدرته إتم) من قدرة العبد (ألا ترى أنها أعم) منها لتعلقها بما لا يتصور لتعلق قدرة العبد به ولا يلزم حينئذ عدم تأثير قدرة العبد في فعل أصلاً بل يلزم تخلف أثرها عنها في هذه الصورة المفروضة للمانع أقوى منها أعني قدرة الله تعالى ولا يمكن أن يقال مثل ذلك

(قوله فلو أراد الخ) قبله لاجابة الى هذا الكلام لان جميع للممكنات اذا كانت واقعة بتأثير قدرته فلو وقع واحد من قدرة العبد يلزم اجتماع عاتين على معلول واحد بالشخص وأنه محال كما بين في موضعه وليس ينبغي لان اللازم مما ذكرنا تأثير القدرة للعبد وقدرته تعالى في أفعاله فيجوز أن يكون واقعة بمجموع القدرتين بان يريد بكل منهما ما يريد الآخر حينئذ تكون القوة المستقلة مجموعها وان كان كل واحدة منهما كافية في وقوعه كما في الخشب المحمول لاثنتين مع كون كل واحد منهما كافياً حملها وهو منذهب الاستاذ أبي إسحق في أفعال العبد فلا بد من اعتبار التامع المشار اليه بقوله فلو أراد الخ (قوله وأراد العبد ضده) وليس ارادة العبد خلاف ما أراد الله متمتعة على ما هو موقوف خلاف مراد العبد لقوله تعالى \* وما تتأون الا أن يشاء الله

[قوله لزم اما وقوعهما الخ] أي بعد تأثير قدرة كل منهما على وفق الارادة (قوله ولا شك أن المانع الخ) وما قيل يجوز أن يكون المانع تعلق كل منهما بشئ آخر فنه أنه لاتحاد بين الارادتين ولا بين التماثلين الا باعتبار استلزامهما لوقوع التعلق والمانع هو الوقوع [قوله أو كون أحدهما عاجزاً الخ] لزم وقوع مراد أحدهما فزم كون أحدهما عاجزاً (قوله لا يقال تختار الخ) ولا نسلم لزوم العجز بل اللازم أن يكون أحدهما أقدر من الآخر وهو حق

[قوله وأراد العبد ضده] قبل هذا فرض محال يجوز ان يستلزم محالاً آخر وذلك لان مناقضة ارادة العبد ارادة الله تعالى لا يجوز قتلا لقوله تعالى \* وما تتأون الا أن يشاء الله والجواب ان ما ذكرنا إنما إذا كان معنى الآية وما تتأون شيئاً الا أن يشاء الله ذلك الشيء وأما اذا كان معناها وما تتأون الا أن يشاء الله تعالى مثبتكم فلا مناقضة حينئذ لجواز ان يشاء تعالى حركة زيد ومشيته زيد سكون نفسه غائبة ان يوجد مشيئة زيد بدون حصول مراده ولا عذوقه الا أن يجعل مشيئة العبد على السفة الموجبة للقتل لمحاول المراد وذلك مخالف للعرف والعادة لا يجعله عليه كلام الله تعالى ثم ان ظاهر كلامه يدل على انه وجه بطلان اللازم الثاني هو هذا ويمكن أن يجعل لزم عجزها الخالف لا يفرض ولعله لم يذكره اكتفاء بانهم من الشق الثالث

(قوله ولا شك ان المانع الخ) فيه منع سنذكره في برهان التوحيد ان شاء الله تعالى

في دليل التماثل على الوحدةانية لأن تختلف، الا ترتفعان في القدرة والتأنيص لا يكون المسا  
ويجوز أن يكون عبداً (لأننا نقول عموم القدرة لا يؤثر فإن تعلق القدرة بغير المقدور المعين  
لا أثر له في هذا المدين ضرورة) فلما فرض تعلق قدرتهما بمقدور معين كانت القدرتان  
متساويتين بالتعاليق اليه فكان تأثيرهما في طرفيه على سواء فيكون تأثير احدهما ما مانا من  
تأثير الاخرى دون العكس ترجيح بلا مرجح وفيه بحث لأن تعلق القدرتين بمقدور معين  
لا يستلزم تساويهما لجواز أن يكون أحد القادرتين أقدر عليه من الاخر مع تشاركهما في  
كون ذلك المدين مقدوراً لهما فإن اختلاف مراتب القدرة بحسب الشدة والضعف جائز  
(وهذا الدليل) الذي نفيته به تأثير القدرة الحادثة (بمعنى في جهنم) القدرة (الحادثة) فقال  
لو كان للعبدة قدرة على فعل مع أن ذلك الفعل مقدور لله تعالى فاذا فرض أن الله أراد شيئاً وأراد  
العبد ضده الى آخره (وأنه) أي ما ذهب اليه جهنم بن صفوان الترمذي من نفي قدرة  
العبد بالسكينة (غلو) وتجاوز عن الحد (في الجبر) لا توسط بين الجبر والتفويض كما هو  
الحق (وأنه) أي ما ذهب اليه (مكابرة) أيضاً ودفع لما هو معلوم بالبدية (لأن الفرق  
بين الصاعد الى موضع عال (بالاختيار) وبين (الساكن عن علو ضروري فالاول له  
اختيار) أي له صفة بوجود الصدود عقيبتها وتوهم كونها مؤثرة فيه وتسمى تلك الصفة  
قدرة واختياراً (دون الثاني) اذ ليس له تلك الصفة بالتعاليق الى سقوطه (ويستدفع الاشكال)  
اللازم من تماثل قدرة الله وقدرة العبد (بما ذكرناه من عدم تأثير قدرته) أي قدرة العبد  
فلا حاجة في دفعه الى ما ارتكبه من التسلو (فان قال) جهنم (لا يريد بالقدرة الا الصفة  
المؤثرة واذ لا تأثير) كما اعترفتم به (فلا قدرة) أيضاً (كان منازعا في التسمية) فاما ثبت  
للعبد ذات الصفة المعلومة بالبدية وتسميتها بقدرة فاذا اعترف جهنم بتلك الصفة وقال انها

( عبد الحكيم )

[ قوله لا، نقول عموم التعلل فيه بحث اما أولا فلا أنه وقع للتصور الذي بمنزلة السند وهو لا يدفع المتعلل  
وأما ثانياً فلأن التعلل جعل عموم القدرة باعتبار تعلقه بما لا يتصور تعلق قدرة العبد به مشاعداً على تعلق  
القدرة بالحق العموم حتى يقران العموم لا أثر له به في حجة الحق  
[ قوله وتسمى تلك الصفة قدرة ] باعتبار نسبتها الى الطرفين واختياراً باعتبار تعلقها بأحدهما  
على وفق الإرادة

ليست قدرة لعدم تأثيرها كان نزاعه معنا في إطلاق لفظ القدرة على تلك القدرة وهو بحث لفظي وإن قال حقيقة القدرة وماهيتها أنها صفة مؤثرة منتهية بأن التأثير من توابع القدرة وقد ينفك عنها كما في القدرة الحادثة عندنا ( المقصد الثاني ) هل يجوز مقدور بين قادرين جوزه أبو الحسين البصري ( من المثرة ( مطلقاً ) قيل معنى من غير تفصيل بين أن يكون القادران مؤثرين أو كليين أو أحدهما مؤثراً والآخر كاسياً ويرد عليه أن أبا الحسين لم يقل بقدرة كاسية بل هذا مذهب الأشاعرة ومن يحدوحدوهم ويحتمل أن يقال معنى الإطلاق بالنسبة إلى الخالق والمخلوق والمخلوقين وكأنه نظر إلى أن دليل التمايز

[ قوله ويرد عليه الخ ] هذا الإيراد مدفوع لأن مراده بالإطلاق عدم التعرض لعدم التفصيل عنده ولذا قال من غير تفصيل ولم يقل سواء كان القدرتان مؤثرتان أو كاسيتين ومؤثرة وهو الموافق لعبارة فان جعل مبنى التفصيل القول بالقدرة الكلية ومعنى أن كان المثرة مطلق قولهم باستناع القدرة المؤثرة ولام الآدمي في أبحاث الأفكار حيث قل مذهب أصحابنا جواز مقدور بين خالق وكاسب واستناع ذلك بين خالطين وكاسيين واجتمعت المثرة على استناع ذلك مطلقاً غير أبي الحسين انتهى فان معنى قوله مطلقاً من غير تعرض للتفصيل لعدم القدرة الكاسية عندهم لا الله يوم فني قوله غير أبي الحسين أنه يجوز ذلك مطلقاً أي بدون التعرض للتفصيل لعدم القدرة الكاسية عنده أيضاً فـ قيل أنه قل عن الشارح أنه قيد الإطلاق في قوله مذهب وقع موقفه كما يدل عليه كلام الآدمي حيث قال مذهب أصحابنا فان الإطلاق منهما قيد للاستناع عند غير أبي الحسين لا الجواب عنه ليس بشيء وقيل في دفع الإيراد أن مراده التجوز مطلقاً على تقدير فرض القدرة الكاسية وفيه أنه خيل ذلك لا يكون منع المثرة وتجويزه على وتيرة واحدة لأن منهم مني على إنشاء القدرة الكاسية وخلافه على فرضها مع أن عبارة الآدمي وبين المصنف يقتضي ذلك

( قوله جوزه أبو الحسين مطلقاً ) قل من الشارح أن قيد الإطلاق هنا وقع في غير موقفه كما يدل عليه كلام الآدمي حيث قال مذهب أصحابنا جواز مقدور بين قادرين خالق ومكتسب واستناع ذلك بين خالطين أو مكتسبين واجتمعت للمثرة على استناع ذلك مطلقاً غير أبي الحسين هذه عبارة فالإطلاق فيها قيد للاستناع عند غير أبي الحسين لا الجواز عنده

( قوله ويرد عليه أن أبا الحسين الخ ) وحل الإطلاق على مصطلح الأصول وكون عدم التفصيل والتفصيل لعدم الاحتياج بناء على نفيه القدرة الكاسية بعيد إذا المتبادر منه الجواز في جميع الصور وأما الجواب بأن أبا الحسين قال ذلك على سبيل الفرض وتقرير خجة مذهب الأشعرى كما مر فظاهر ذلك في إرادة الإرادة فيه أنه لا يلائم خلافه لسائر المثرة في استناع مقدورين قدرتين كاسيتين أو كاسية ومؤثرة لأن مبنى كلامهم استناع القدرة الكاسية كما صرح بالمصنف وأبو الحسين قال بهذا المعنى فتأمل

انما يتم اذا كان حصول مراد أحدهما دون الآخر ترجيحاً بلا مرجح كما في تعدد الالهة  
وأما في غيره فلا يتم فان الخالق أقدر من المخلوق ويجوز أن يكون أحد المخلوقين أقدر من  
الآخر فلا يكون وقوع مراد الآخر تحكماً (و) جوزه (الاصحاب) لا مطلقاً بل بين قادر  
خالق وقادر كاسب (بناء على إثبات قدرة المبد غير مؤثرة) في مقدوره بل متعلقة به تعلق  
الكسب (مع شمول قدرة الله تعالى) لجميع الاشياء فيكون مقدور المبد كسباً مقدوراً لله  
تعالى تأثيراً (ومنه المعتزلة) أي متجاوز كون مقدور بين قادرين مطلقاً (بناء على  
امتناع قدرة غير مؤثرة) على رأيهم بل لا تكون القدرة عندهم الا مؤثرة (فيلزم التنازع)  
على تقدير كون مقدور بين قادرين (والمجوزون من أصحابنا) لكون مقدور بين قدرة  
كاسبة وقدرة مؤثرة كما مر (انفسوا على امتناع) مقدور بين قدرتين مؤثرتين للتنازع  
(و) على امتناع مقدور بين (قدرتين كاسبتين لان الكسب هو أن يخلق الله) تعالى فعلاً  
متعلقاً (للمقدرة الحادثة وانها) أي القدرة الحادثة (لا تتعلق بفعل خارج عن المحل) أي على  
تلك القدرة الحادثة (فلا يقدر زيد على فعل عمرو ولا يتصور أنان هما محل ان فعل واحد)

[قوله فلا يكون وقوع مراد الاقدر تحكماً] ولا يلزم من ذلك أن لا يكون مقدور بين قادرين لأن  
القدرة عند المعتزلة قبل الفعل بل يلزم تخلف أحد القدرتين لما عرفت الاخرى  
[قوله ومنه المعتزلة] أي كلهم غير أبي الحسين كما قلناه الآمدي وهذه المسئلة أعني جواز اجتماع  
القدرتين وعدمه غير المسئلة التي تجيء في الالهيات لان قدرته تعالى شاملة لجميع الممكنات خلافاً للجبانة  
فانهم قالوا انه تعالى لا يقدر على غير مقدور المبد فاقبل ان المانعين هم الجبانة القائلون بأن الله تعالى لا يقدر  
على نفس مقدور المبد وهم

(قوله فلا يكون وقوع مراد الاقدر الخ) فان قلت لا يمتنع حينئذ قدرتان مؤثرتان والكلام فيه  
قلت أبو الحسين يقول بتبعية القدرة للزورة على الفعل ومعنى للقدرة عنده ان القادر متمكن من ايجاد  
وتركه حتى لو تعلق ارادته بايجاد ولم توجد عناية الاقدر لآثر قدرته فيه بالفعل فعل هذا يوجد في  
الصورة المذكورة مقدور بين قادرين وان لم يوجد موجود بين موجدتين بالفعل

(قوله ومنه المعتزلة) الظاهر ان المانع بعضهم وهم الجبانة القائلون بالله الله تعالى لا يقدر على نفس  
مقدور المبد تعالى عن ذلك علواً كبيراً فنبأ ذكر في ابتكار الافكار من اجماع المعتزلة على ذلك سوى  
أبي الحسين تأمل

(قوله لان الكسب هو ان يخلق الله تعالى) فيه مناعمة والمقصود ان الكسب حالة يقارب الخلق

بل يكون كل واحد من الاثنين محلاً لفعل متباين ولو بالشخص لفعل الآخر فلا يمكن اجتماع قدرتين كاسيتين على فعل واحد شخصي ﴿المقصد الثالث﴾ اتفقت الاشاعرة والمعتزلة وغيرهم على أن القدرة صفة وجودية تأتي معها الفعل بدلاً عن الترك والترك بدلاً عن الفعل (وقال بشر بن العنبر القندرية) الحادثة (عبارة عن سلامة البنية عن الافات) فجعلها صفة عدمية قال (فن أثبت صفة زائدة) على سلامة البنية (ففيه البرهان) واختار الامام الرازي في المحصل مذهبه حيث قال المرجع بالقدرة في حقنا ان كان الى سلامة الاعضاء فهو معقول وان كان الى أمر آخر ففيه النزاع (وقال ضرار بن عمرو وهشام بن سالم أنها) أي القدرة الحادثة (بعض القادر) فالقدرة على الاخذ عبارة عن اليد السليمة والقدرة على الشئ عبارة عن الرجل السليمة (وقيل) القدرة (بعض القادر) وفساده أظهر من أن يخفى ﴿المقصد الرابع﴾ اختلف في طريق إثباتها أي إثبات القدرة الحادثة والعلم بها (والحق) ما عليه الاشاعرة وهو (أنها تعرف) ويعلم وجودها (بالوجدان كما أشرنا اليه) حيث قلنا ان الفرق بين المصاد بالاختيار والساقط عن علم ضروري فانا نجد حالة الصعود أسراً ثابتاً لها دون حالة السقوط وكذا نجد تفرقة ضرورية بين حركة الارتعاش وحركة

[قوله محلاً لفعل] أي كل واحد منها محصل لفعل

[قوله بتأني] السبب عند الاشاعرة مادية وعند المعتزلة حقيقية فهذا التعريف متفق عليه

[قوله فهو معقول] لا يخفى عليك أن القدرة مختلفة فان الانسان قادر على الشئ دون العايران وان سلامة أعضائه لا يختلف قوله فهي غيرها

[قوله بعض القادرين] ويرد عليه مع ما سبق أن تكون القدرة على فعل يتناقض بسلامة البدن عبارة عن قدرة متعددة

[قوله وكذا نجد تفرقة ضرورية التبع] وأما اعتراض الامام بأن الاختيار قبل الفعل باطل عندكم ونعمه

(قوله بل يكون كل واحد من الاثنين الخ) هذا بناء على ما سبق حقق من ان الاجتماع بين الشئيين اثنان وأما على ما ذهب اليه بعض عظماء الضنائة الكلامية من ان الاجتماع الواحد قائم بهما فالتعاثان باختيارهما يرد قضا ويمكن أن يجاب بأن السكائب ههنا هو المجموع لا كل واحد فليس من عمل النزاع والمراد بقوله ولا يتصور اثنان مما عمله لفعل واحد ان يكون كل منهما بالاستقلال محلاً لفعل معين ففي العبارة أدنى مسأعة فتأمل

(وكذا نجد تفرقة ضرورية بين حركة الارتعاش وحركة الاختيار) اعترض عليه الامام بأن الاختيار قبل الفعل باطل عندكم ومعه ممنوع لامتناع البدم حال الوجود وأيضاً حصول الحركة حال

الاختيار (وقال المهداني من المعتزلة هو) أي طريق ابتائها (تأتي الفعل) أي يسره (من بعض الوجوديين دون بعض) فإذا علمنا يسر فعل من موجود ولمنزه من غيره علمنا أن الاول له قدرة دون الثاني (فانا للمنع) من الفعل (قادر عندك) على الفعل ومعلوم قدرته عليه (ولا يتأتى منه الفعل) حال كونه ممنوعاً منه بل يتعذر عليه فلا يختص طريق ابتائها بتأتي الفعل (فان قال) المهداني (بتأتي) الفعل (منه) أي المنوع (بتقدير ارتفاع المانع فلنا فالعاجز يتأتى منه الفعل بتقدير ارتفاع المانع وهو المعجز) فيلزم أن يكون المعجز قادراً

بمخرج لا امتناع لعدم حال الوجود أيضاً وحصول الحركة حال ما خلقها الله تعالى ضروري وقوله حال فأين الاختيار وأيضاً حصول الفعل عند استواء الدواعي محال وعند عدم الاستواء يجب الراجح ويتمتع المروج فلا يثبت المسكنة جوابه النقض بأن هذه السلوك معصاة للبدية وكل ما هو معصاة للبدية فهو باطل وأن لم يعلم وجه بطلانه تفصيلاً والحال بنا لانتم امتناع عدم حال الوجود لجواز أن يقع عدم يده بل بشرط الوجود وكذا الحال في الحركة وحصول الفعل عند استواء الدواعي فان الضروري بشرط خاتمها لاني زمان خاتمها والحال بشرط عند استواء الدواعي لاعتد استوائها وبأن التفرقة ضرورية بالنظر الى نفس الحركتين فان حركة البعث بالنظر الى ذاته تعالى مع قطع النظر عن الامور الخارجية اختيارية بخلاف حركة الارتماش

(قوله أي يسره) من يسر الامر أي تيسره ضد تعذر لا مقابل نفسه فيتناول الاختبارات العسرة أيضاً وإنما يفسر بذلك لان القدرة عند المعتزلة على الفعل كالليل على ثبوت القدرة الساعة بتيسر الفعل وتيسره ضد حصوله فانه يدل على وجودها مع الفعل (قوله فلا يختص الخ) بل لابد في ابتائها المنوع من طريق آخر قاله داخلة على المقصور عليه

ما خلقها الله تعالى ضروري وقوله حال فأين الاختيار وأجيب بأن الضروري هو التفرقة بمعنى التمكن من الفعل والترك بالنظر الى نفس حركة الاختيار مع قطع النظر عن الامور الخارجية بخلاف حركة الارتماش وحاصله ان الوجوب والامتناع بحسب أخذ الفعل مع وصف الوجود أو عدمه أو بحسب ان الله تعالى خلقه أو لم يخلق لا يتأني تساوى الطريقين بالنظر الى نفس القدرة

[قوله وقال المهداني من المعتزلة هو تأتي الفعل الخ] اعترض عليه بأنه إن أراد بالتأتي الوجود والامتناع تنقضي ببرودة الماء ونحوه وان أراد السهولة تنقضي بالاختبارات المعسرة وإن أراد الفعل ان شاء يتوقف على المشيئة والاختيار فهو فرع القدرة وأجيب بأن المراد هو المعنى الاخير فلا فرعية بحسب العلم (قوله فلنا للمنع) من الفعل الخ) أجيب بأن مراده تأتي الفعل من البعض وهو محال في ذاته وصفاته فيندفع للمنع بلا تنقض بالعاجز لان تأتي الفعل من المعجز عند تغييره من صفة الى صفة وأما للمنع بالتغير عند قدرته في أمر من خارج وقرير الخارج يشير الى دفعه فاقبل

فإن قال القدرة مصححة للفعل لاموجبة له ولا شك أن المتنوع موصوف بما يصححه إلا أنه يخلف عنه لأجل المانع بخلاف العاجز اذ ليس معه ما يصحح الفعل قلنا المعلوم بلا شبهة هو أن الفعل يتعذر عليهما ما دام على حالهما وإذا فرض زوال ما بهما يتأتى الفعل منهما فنأين لك وجود المصحح مع أحدهما دون الآخر (وقال) أبو علي (الجبائي هو) أي طريق العلم بالقدرة (العلم بنسعة الشخص) وسلامته عن الآفات (قلنا قد توجد) تلك الصفة للشخص (ولا قدرة) له عند انصافه (باضدادها) من النوم والعجز فلا يكون العلم بتلك الصفة مستلزما للعلم بثبوت القدرة كيف والمصحح للنصف بتلك الاضداد لا قدرة له (اجماعا) المقصد الخامس قال الشيخ وأصحابه (القدرة) الحادثة (مع الفعل) أي أنها توجد حال حدوث الفعل وتعلق به في هذه الحالة (ولا توجد) القدرة الحادثة (قبله) فضلا عن تعلقها به (اذ قبل الفعل لا يمكن الفعل)

(قوله فنأين لك وجود المصحح الخ) فإن قال أنا نجد بالبدية الفرق بين المتنوع والعاجز قلنا فالرجوع الى الوجدان في أول الأمر أولى (قوله وقد يوجد الخ) يعني أن الصفة توجد للشخص عند انصافه بالنوم والعجز بالنسبة الى بعض الافعال كالطيران فيقال أنه ليس يقدر عليه ولا يقال أنه ليس يصحح كيف والبرهان دليل الصفة فلا ندفع ما في شرح المقاصد من أنه يمكن أن يقال النوم آفة (قوله أي أنها توجد الخ) ليس المراد مجرد مقارنتها بالفعل فإنه لا نزاع فيه بل في وجودها حال حدوث الفعل وتعلقها به في تلك الحالة فإن المعتزلة قائلون بحدوثها وتعلقها قبل حدوثها (قوله اذ قبل الفعل الخ) تحرره على قانون الاستدلال أن يقال لو وجد القدرة الحادثة قبل الفعل في وقت معين لكان الفعل مقدورا فيه بالنسبة الى تلك القدرة والتالى باطل أما للاستدلال فظاهر اذ لا قدرة

[قوله فنأين لك وجود المصحح الخ] قبل الفرق العاجز رأسا وبين بين المتنوع من الفعل من أظهر الوجدانيات لا يتوقف العقل في الجزم به فأنكاره بما يقتضيه منه العجب (قوله باضدادها من النوم والعجز) فإن قلت في النوم اختلال الاعضاء وقوتها فلا سلامة هناك للآلات كما سبق صريحاً في المقصد الحادي عشر من مقاصد العلم قلت الاختلال بحسب محلي القدرة الذي هنا فإن الاختلال بحسب محليها يسوء المزاج ولا يفضي اليه والمفوضان في نفس النوم (قوله اذ قبل الفعل لا يمكن الفعل) فيه بحث أما أولاً لأنه يستلزم أن لا يكون الامكان لازماً للمعية الممكن إلا ان يقال تقدم الامكان لا يستلزم امكان التقدم المتى هنا على قياس ما قيل من ان أزلية الامكان لا تستلزم امكان الأزلية. وقد عرفت ضعفه وإما ثانياً فلا تتناقض بالتمتع بالقدرة القديمة وأما ثالثاً فلا يلزم



بل يتمتع وجوده فيه (والا) أي وان لم يتمتع وجوده قبله بل أمكن (فانفرض) وجوده فيه (فهي) أي فالحالة التي فرضناها أنها حالة سابقة على الفعل ليست كذلك بل هي (حال الفعل)

يذون للمقدور وأما بطلان التالي فلأن الفعل في ذلك الوقت لو كان ممكناً فيه فيفرض وقوعه فيكون الحال السابقة على أن الفعل حال تقديمها غير مقدمة عليه. فيلزم إمكان اجتماع التقيضين هذا تقرير الكلام بحيث يحتل مهوس الزمان ويدفع الشكوك والادعاء بقولنا في وقت يتدفع النقض بالقدرة القديمة. فأنها قبل الفعل في الأزل أي في جميع الأزمنة الماضية الغير المتناهية فلا يلزم من إمكان المقدور قبل حدوثه في وقت فرض وقوع المقدور فيه من الاوقات المتقدمة على وجوده ولا يمكن وجوده في جميع الاوقات حتى يلزم مقارنته للقدرة القديمة لامتاع نفسه فهو ليس مقدوراً باعتبار وجوده في جميع الاوقات الغير المتناهية ويقولنا اذ لاقدرة بدون المقدور اندفع ما قبله أنه يجوز أن تكون القدرة في الحال متعلقة بوجود المقدور في ثلثي الحال فإن وجود القدرة من غير أن يكون لها مقدور محال وأن جاز تقديمها على وجودها ويقولنا المقدور يتمتع في ذلك الوقت اندفع الإيراد بأنه يلزم أن يكون الامكان لازماً للمعية الممكن لان امتناع الوجود في وقت مخصوص لا ينافي إمكان الوجود المطلق ويقولنا أي يمكن أن تكون القدرة للمتقدمة على الفعل مقارنة له حال تقديمها غير متقدمة عليه حال فرض وقوعه في الزمان المتقدم على الفعل ولا استحالة فيه اذ التقدم حال عدم الفعل فيه لا ينافي عدم التقدم على تقدير فرض حصول الفعل فيه

(قوله بل يتمتع وجوده فيه) التثنية بالجاء والمجرور اشارة الى ما قلنا من أنه امتناع الوجود المطلق وقوله محال تفسير الخلف بخلاف المفروض لان كون الحالة السابقة حال الفعل ليس بخلاف المفروض اذ اللازم اعتمادها به على تقدير فرض حصول الفعل فيه والمفروض سبقتها على الفعل على تقدير عدم حصول الفعل فيه

(قوله أي فالحالة التي) لم يرجع الضمير الى القدرة بأن يكون قوله حال الفعل منصوب على الظرفية لان

من تقدم القدرة على الفعل تقدم تعلقها كما ذهب الى مثله من قال بتقديم قدرة الله تعالى ذاتاً وحدثت تعلقها المرجح للمراد وان بني الكلام على اعتراف الخصم بتقديم التماق أيضاً كان الدليل الزامياً لا رهاً ويمكن ان يجاب بأن الكلام مبنى على عدم بقاء قدرة العبد عندما فلا يجوز تأخر تعلقها عنها وأما رابعاً فلجواز تعلقها في الحال بوجود المقدور في الاستقبال ولا حاجة في هذا الى توسيط الإجماع ولا الى إمكان الفعل في الحال اهم الا أن يقال تعلق القدرة بالمستحيل حين التماق يتمتع - سواء كان ممكناً مآلاً أم لا [قوله فهي أي فالحالة التي] يمكن ان يرجع ضمير هي الى القدرة بأن يكون قوله حال الفعل نصباً على الظرفية فيكون حاصله ما ذكره في شرح المفاسد وهو أنه لو كانت القدرة قبل الفعل لكان الفعل قبل وقوعه ممكناً لكنه محال لكن ما ذكره الشارح أنسب مع أم المذكرة صريحاً فيما سبق لان كون القدرة مع الفعل على فرض قبليتها وان كان خلقاً محالاً الا أنه لا معنى لجملة دليله على امتناع الفعل قبل نفسه سيما عند ظهور الدليل الذي قروه الشارح كما لا يخفى

هذا خلف) محال لان كون المتقدم على الفعل مقارناله يستلزم اجتماع التقيضين اعنى كونه متقدما وغير متقدم فقد لم من وجود الفعل قبله محال فلا يكون ممكنا اذ الممكن لا يستلزم المستحيل بالذات واذا لم يكن الفعل ممكنا قبله لم يكن مقدورا قبله فلا تكون القدرة عليه موجودة حينئذ ولا شك أن وجود القدرة بعد الفعل محالا يتصور فتبين أن تكون موجودة معه هو المطلوب (فان قيل) نحن لا ندعى أن القدرة اذا وجدت في حال كانت متعلقة بوجود

كون القدرة في حال الفعل متبرع على كون الحالة السابقة حال الفعل فلا بد من اعتباره [قوله واذا لم يكن الفعل ممكنا قبله] أى بالنسبة الى القدرة الحادثة لم يكن مقدورا لها قبله (قوله فلا تكون القدرة عليه) أى على الفعل موجودة اذ وجود القدرة في زمان لا مقدور فيه أصلا محال وان كان وجودها بدون المقدور ممكنا بل متحققا كما في القدرة القديمة لان القدرة سفة بها يتبين الفعل والترك فلو لم يكن مما يمكن عليه لم تكن القدرة متحققة

(قوله فان قيل التبع) منع لقوله فلا تكون القدرة عليه موجودة فيه أنه يجوز أن تكون القدرة في الزمان السابق على وجود المقدور موجودة مع عدم امكان الفعل في ذلك الحال بناء على أن يكون تعلقها في ثاني الحال وامكان المقدور اما يستلزم التعلق لاثنا حال وجود الفعل لالحال وجود القدرة فلا يلزم ما ذكر من المحال من كون القدرة متقدمة وغير متقدمة هنا على طبق ماقرره الشارح وبرز عليه أن التعرض للإيقاع حينئذ مستلزم اذ يكفي أن يقال ان القدرة على حصول الفعل في ثاني الحال وهو لا يستدعي امكانه في الحال الى آخره وان للقدرة تعلقين تعلق مضمونى يقال فلان تأخره عليه أي يمكن من فعله وتركه وبه يميز للمقدور بالنسبة الى القادر وهذا لا يمكن تأخيره عن القدرة وهو المراد من قولنا فيما سبق انشاء المقدور يستلزم انشاء القدرة وسيجيء في كلام الشارح من أن وجود القدرة بدون هذا التعلق مما يباه به اليدوية وتعلق يرتب عليه الوجود وهو متأخر عن تعلق الارادة ويجوز تأخره عن وجود القدرة والكلام في الاول دون الثاني وتقرر هذا الاعتراض عندي ان القدرة السابقة اما تستدعي امكان حصول الفعل في الزمان السابق لو كانت متقدمة على الفعل في ثاني الحال اما اذا كانت على ايقاع الفعل في ثاني الحال فلا يستدعي امكان الايقاع الذي في ثاني الحال ولا يستدعي امكان الفعل في الحال ولا يلزم من امكان الايقاع المذكور في الحال امكان الفعل في الحال حتى يلزم المحال ألا ترى أن القدرة القديمة على ايقاع المقدورات مما لا تزال عاقبة في الازل مع امتناع وجود المقدورات فيه وعلى هذا الجواب يرد بان الايقاع في ثاني الحال اما نفس حصول الفعل في الوجود فهو محال في الحال كالحصول فلا يكون متعلق القدرة بالتعلق المضمونى واما غيره فيحتاج الى ايقاع آخر لانه يمكن حال حصول تأثير القدرة في تظاهره مطابقة للسؤال بلا ريب

[قوله فان قيل التبع] حاصله ان القدرة في الحال متعلقة بالايقاع المتقدم على الوقوع زمانا فبكتفي امكان الايقاع في الحال ولا يستدعي هذا امكان الوقوع فيها فتأمل

الفعل في ذلك الحال حتي يلزم إمكان وجوده فيه بل نقول (القدرة في الحال) إنما هي (على  
إتباع الفعل في نأى الحال وهو) أي تعلق القدرة السابقة بالفعل على هذا الوجه (لا يستدعي  
إمكانه) أي إمكان الفعل (في الحال بل في نأى الحال) فلا يضربنا ما ذكرتم من أن الفعل  
ليس بممكن قبل حدوثه في جواز كون القدرة موجودة قبله (فلنا الإتيان) الذي هو تأثير  
القدرة الحادثة في الفعل وإيجادها إياه على رأيكم (إن كان نفس الفعل) على معنى أن التأثير  
في الفعل هو عين حصول الأثر الذي هو الفعل (فحال) أي فلا يتبع حال (في الحال لما  
ذكرنا) من أن حصول الفعل مستحيل قبل زمان حدوثه (وإن كان غيره عاد الكلام فيه)  
لأن الإتيان ممكن يحدث فلا بد له من تأثير القدرة فيه فلا يتبع إتيان آخر (ولزم  
التسلسل) بأن يكون بين القدرة والفعل إتيانات وتأثيرات غير متناهية لا يقال الإتيان  
أمر اعتياري فلا حاجة به إلى إتيان آخر لانا نقول انصاف للموقع بصفة الإتيان دون اللا

وأما ما قيل في تقريره من أن القدرة متعلقة بالإتيان للتقدم على الوقوع زمانا فيكون إمكان الإتيان في  
الحال ولا يستدعي إمكان الوقوع إن العبارة لاتساعد فركيك جداً لا يتأخر على مقدمة بطله

(قوله على معنى الخ) أي في الخارج لاعلى معنى إتيان متعديان في المفهوم  
(قوله بأن يكون بين القدرة الخ) ظاهره أن اشتغاله هذا التسلسل لاجله أنه يلزم أن تكون الامور  
الغير المنتهية محصورة بين حاصرين وحيث أنه قد أن كون غير المنتهي محصوراً بين حاصرين إنما يكون  
محالاً إذا كان الطرفان من جنس السلسلة على ما بين في محله وهنا ليس كذلك وإن الدوال المذكور  
بقوله لا يقال غير وارد لأن حصر الامور الغير المنتهية بين حاصرين محال سواء كانت موجودات أو  
اعتباريات فالوجه ان يقرره أنه مجرد بيان ما فيه التسلسل لا لبيان اشتغاله

(قوله أمر اعتباري) أي ليس بموجود في الخارج وأما تعلق القدرة به فباعتبار تعلقه بالفعل لا باعتبار  
وجوده فلا يرد أنه إذا كان أمراً اعتبارياً لا يكون متعلقاً بالقدرة وهو مقصود المحجب بهذا البحث لا يضر للسند  
(قوله لانا نقول الخ) يعني ان الإتيان وإن لم يمتنع أيضاً باعتبار الوجود المحلول إلى الإتيان آخر لكنه  
يحتاج باعتبار الوجود الراجعي ولا يمكن أن يدل يجوز أن ينسب إلى إتيان قديم لأنه يستلزم قدرة الفعل  
لان كل إتيان مع إتيان آخر وهو أثره لان الإتيان مع الوقوع

[قوله وإن كان غيره عاد الكلام فيه] وأيضاً لو سلم النبرة فهو بحيث يمتنع الاعتكاف بينهما كما سبق  
في مقدمة إبطال التسلسل فلا يتبع بجامع الوقوع البتة فلزم إمكان الفعل حال الإتيان  
(قوله لانا نقول انصاف الموقع) فإن قلت هذا تسلسل في الامور الاعتبارية وهذا ليس بمتنع  
قلت أجيب بعد تسليم جوازه في الجملة في الاعتبارات التي لم تنشأ من القرض المحض بأن اللازم هنا

إتباع يحتاج الى ترجيح قطعا وهو للزاد بالتأخير والإتباع (وفيه) أي فيما ذكرناه من دليل الشيخ (نظر يرجع) ذلك النظر (الى تحقيق معنى قوله حصول الفعل قبل الفعل بحال فانه قد يراد به) أن حصول الفعل في زمان (بشرط كونه قبل الفعل) محال (فلا كلام) فيه (اذ لا شك أنه تناقض) لاستلزامه أن يكون ذلك الزمان متقدما على الفعل وأن لا يكون متقدما عليه بل معه واستلزامه أيضا اجتماع وجود الفعل وعدمه مما لكن هذا المحال لم يلزم من وجود الفعل في ذلك الزمان وحده حتى يلزم امتناعه فيه بل منه مع فرض كون ذلك الزمان قبل الفعل مقارنا لعدمه فيكون هذا المجموع محالا دون الفعل وحده بل هو ممكن في ذاته قطعا فلا يتصف بالامتناع الثاني أصلا بل بالامتناع التبري وذلك لا ينافي تماق القدرة به (وقد يراد به) معنى آخر وهو وجود الفعل (في زمان عدم الفعل) لا بأن يجتمع فيه مع عدمه (بل بأن يفرض خالوه) أي خلو ذلك الزمان (عن عدم الفعل) وبفرض (ولوع الفعل) فيه (بله) وانه غير محال) في نفسه ولا يستلزم محالا أيضا فيجوز تدلّق القدرة به قبل حدوثه على هذا الوجه (وذلك) الذي ذكرناه من أن الفعل قبله محال بشرط كونه قبل الفعل وليس بمحال اذا لم يؤخّر بذلك الشرط (كعمود زيد فانه محال بشرط

(قوله بشرط كونه) أي كون زمان حصول الفعل وهو البقي بيان الشارح حيث جعل اللازم أولا كون ذلك الزمان متقدما على الفعل وان لا يكون متقدما أو يكون الفعل وحيداً يكون اللازم أولا اجتماع وجود الفعل وعدمه وثانياً كون زمان الفعل متقدما وغير متقدم (قوله وانه غير محال) فاللازم على هذا فيما نحن فيه أن تكون القدرة للتقدمة حال تقدمها ممكناً مقارنتها للفعل وذلك ليس بمحال فان الجسم الاسود حال سواده يمكن اتصافه بالبياض وانما الحال امكان اتصافه بالبياض بشرط اتصافه بالسواد لانه المستلزم لامكان التقيض

وقوع أمور اعتبارية غير متتابعة في زمان تماق القدرة بالفعل ووجوده وهو زمان متناه ووقوع الامور الغير المتناهية في زمان متناه محال أيضا ثم يمكن ان يقال انما يلزم التسلسل لو لم ينته الى مرجع قديم فليتأمل

(قوله فانه قد يراد به الخ) ولك ان تقرر هكذا ان أردت بقولك حصول الفعل قبل الفعل محال استعانة حصوله في الزمان المتقدم قبل حصوله في الزمان المتأخر فلا نعلم الاستحالة لو أردت استحالة حصوله قبل حصوله مطلقا أي من غير تقييده بالزمان المتأخر فسلم لكن هذا المحال لم يلزم من مجرد حصول الفعل في الزمان المتقدم بل من حصوله فيه مقارنا لعدمه

قيامه أي يمتنع كونه قائماً قاعداً مما فيكون الاجتماع عاليا لا القعود في نفسه ( ولا يمتنع قعوده في زمان قيامه فإنه لا يستحيل أن يدوم القيام ويوجد بذله القعود ) وقد وافق الشيخ في أن القدرة الحادثة مع الفعل كثير من المعتزلة كالنصارى ومحمد بن عيسى وابن الراوندي وأبي عيسى الوراق وغيرهم ( وقالت المعتزلة ) أي أكثرهم ( القدرة قبل الفعل ) وتعلق به حيثئذ ويستحيل تعلقها بالفعل حال حدوثه ثم اختلفوا في بقاء القدرة ( فذهب من قال ببقائها حال وجود الفعل وإن لم تكن ) القدرة الباقية ( قدرة عليه ) أي على ذلك الفعل لا امتناع تعلقها به حال وجوده لكن يجب بقاءه الى زمان وجود مقدورها ( فأنها شرط ) لوجود المقدور ( كالبنية ) المخصوصة المشروطة في وجود الاضمار للمقدورة ( ومنهم من نفاه ) أي وجوب البقاء وجوز انقضاء القدرة حال وجود الفعل كما يجوزوا كلهم انقضاء الفعل حال وجود القدرة ( ودليلهم ) على أن القدرة وتعلقها بالفعل إنما هو قبله لا مبه ( وجوه ) الاول ان تعلق القدرة بالفعل ( منتهى الایجاد وایجاد الموجود بحال ) لانه تحصيل الحاصل بل يجب أن يكون الایجاد قبل الوجود ولهذا صح أن يقال أوجده فوجد ( قلنا ) هذا مبني على أن القدرة الحادثة مؤثرة وهو ممنوع وعلى تقدير تسليمه نقول ( إيجاد ) أي إيجاد الموجود ( بذلك الوجود ) الذي هو أثر ذلك الایجاد ( جائز بمعنى أن يكون ذلك الوجود ) الذي هو به موجود في زمان الایجاد ( مستنداً الى الوجود ) ومنفرداً على إيجاده والمستحيل هو إيجاد الموجود بوجود آخر وتحقيقه ما مر من أن التأثير مع حصول الأثر بحسب الزمان وإن كان متقدماً عليه بحسب الذات وهذا التقدم هو المصحح لاستعمال الفناء بينهما ( الوجه الثاني ) ان جاز تعلق القدرة بالفعل الحادث حال حدوثه ( يلزم القدرة على الباقي ) حال بقاءه والتالي باطل بيان للضرورة أن المانع من تعلق القدرة بالباقي ليس الا كونه متعلق الوجود والحادث حال حدوثه متعلق الوجود أيضاً أو نقول وجود الباقي هو نفس الوجود حال الحدوث فلو تعلق القدرة به حال الحدوث لتعلق به حال البقاء لان التعلق واحد ولا تأثير لتأنيب الاوقات في أحكام الانقضاء ( قلنا نلتزمه ) أي نلتزم تعلق القدرة بالباقي ( لنوام وجوده بدوام تعلق القدرة ) به ( أو نفرق ) بين الحادث والباقي بما تبطل به للضرورة للذكورة أعني ( باحتياج الموجود من عدم الى اللفظي ) لوجوده ( دون غيره ) وهو الباقي ومنه أن الحادث هو الوجود بعد عدمه فلم تعلق

به القدرة لبق على عدمه وقد فرضنا وجوده هذا خلف بخلاف الباقي فإنه كان موجوداً حال الحدوث فلم يتماق به القدرة لبق على الوجود وليس بمحال لكونه مطابقاً للواقع (أو نقض) دليلهم (أولاً بتأثير العلم في الاتقان) فإن لماؤثر في اتقان الفعل واحكامه هو العلم أو المالمية عندهم ولم يشترطوا مقارنة شيء منهما للاتقان حالة البقاء وإن كان ذلك مشروطاً عندهم حال حدوثه (و) ثانياً بتأثير الفعل (في كون الفاعل فاعلاً) فإن الفعل مؤثر في اتصاف الفاعل بكونه فاعلاً حال الحدوث ويتقدير كون الفعل باقياً عندهم لا يؤثر في اتصافه بالفاعلية حال البقاء (و) تنقصه ثالثاً بمقارنة (الارادة اذ وجودها) أي بوجودون مقارنتها للموجود (حال الحدوث دون البقاء) فلم يلزم من عدم المقارنة حال البقاء عدم المقارنة حال الحدوث فكذا الحال في القدرة قال الأمدى ولو راموا الفرق بين هذه الصور الثلاث وبين القدرة لم يجدوا إليه سبيلاً الوجه (الثالث أنه) أي كون القدرة مع الفعل لا قبله

(قوله أي كون القدرة مع الفعل الخ) لا يخفى أنه أن قيد القدرة بالحادثة فكأنها مع الفعل لا يوجب أحد الأمرين وإن لم يقيد فهو ليس بمحال للزاع فلا بد في تحرير هذا الوجه من تصرف كأن يقال لو كانت القدرة الحادثة مع الفعل لسكانت التدعية كذالك لثباتها والتالي باطل لأنه يلتزم أحد الأمرين الحالين فكذا القدم ولا شك أنها ليست بعده فتكون قبله وهذا يجوز قول الشافعي ولو كان ذلك

(قوله أو نقض دليلهم أولاً الخ) أجيب عن التفتين الأولين بأن ما يشترطون مقارنته بحال الحدوث هو ذات العلم والفعل فلا يلزم منه القول بمقارنة تأثيرهما لعل التأثير عندهم قبل حال الحدوث فلا يلزمهم القول بمقارنته حال البقاء كما لزم القائلين بأن تعلق القدرة بالفعل الحادث حال حدوثه وعن الثالث بأنهم يلتزمون مقارنة الإرادة للمراد حال البقاء أيضاً ويمكن أن يدفع الأول بأن تمام النقض لا يتوقف على قولهم بأن العلم أو المالمية مؤثر حال الحدوث دون البقاء بل يكفي في أنهم يوجبون مقارنة أحدهما لحدوث الفعل دون يقينه قول الناقد بتأثير العلم معناه بالعلم المؤثر ويرد الثاني أن المراد بحال الحدوث هنا حال حدوث الفعل لاؤثر والفعل قبل حدوثه معدوم فلا يمتثل تأثيره في شيء فليس تأثيره عندهم إلا في حال حدوثه والثالث أن وجوب المقارنة للمراد حال البقاء لا يقولون به وجوازها لا يفتح في النقض إذ يكفي فيهم أنه يجوزون عدم المقارنة حال البقاء ولا يجوزون حال الحدوث وقد يجاب عن النقض بأنه يجوز أن يكون مرادهم في الصور الثلاث بحال الحدوث الحال الذي يكون الشيء فيه لا موجوداً ولا معدوماً بناء على القول بالحل فيحصل الفرق بينه وبين حال البقاء وفيه أهم لا يثبتون للموجودات حالة الواسطة

(قوله الوجه الثالث) فإن قيل المعتزلة لا يقولون بالقدرة التدعية فكيف يستدلون بهذا الوجه قلت

(يوجب حدوث قدرة الله تعالى أو قدم مقدوره) اذ الفرض كون القدرة والمقدور معا  
 فيلزم من حدوث مقدوره تعالى حدوث قدرته أو من قدم قدرته قدم مقدوره وكلاهما  
 باطل بل قدرته أزلية اجمالا ومتعلقة في الازل بمقدوراته فقد ثبت تعلق القدرة بمقدورها  
 قبل حدوثه ولو كان ذلك ممتثا في القدرة الحادثة لكان ممتثا في القدرة أيضا (أجيب) عن  
 ذلك (بأن الفعل في الازل غير ممكن فلا تعلق به) القدرة القديمة قال المصنف (وفيه) أي  
 في هذا الجواب الذي ذكره الأمدى (نظرا اذ فيه التزام) لمذهب انطصم أغنى وجود  
 القدرة قبل الفعل (وما ذكره) في الجواب (بيان للسبب) الذي به كان للمقدور متأخرا  
 عن القدرة فهو تأييد لمذهبه لا دفع له فان قلت ان العبارة ادعوا وجود القدرة قبل الفعل  
 مع تعلقها به والمحجب سلم وجودها ومنع تعلقها فلا يكون التزاما لتعلقها قبل وجود القدرة  
 مع انتفاء التعلق بالكلية مما تأباه البهية فلا بد أن يقال هناك تعلق معنى غير كاف في

(قوله ممتثا في القدرة الحادثة الخ) لاجابة اليه مع انه مقرر للمستدل لان الالتزام حينئذ جواز القبلية  
 والمدعى نيوت قبلتم اول الشارح أراد بقوله لو كانت القدرة الخ القدرة من حيث هي ولنا اطلاق القدرة  
 في جميع المواضع احتاج الى قوله ولو كان ذلك ممتثا الخ  
 (قوله لكان ممتثا في القدرة) لما قلته مع الحادثة

[قوله أجيب بأن الفعل الخ] الظاهر من هذه العبارة ما فهمه المصنف من الاعتراف بتقدم  
 القدرة القديمة وبيان سبب التقدم ويمكن أن يقرر بأن الفعل في الازل غير ممكن بل قبله لا يزال فالقدرة  
 القديمة تقدم على الفعل في أى وقت فرض وجوده فلا يلزم كون القدرة المتقدمة بخلاف القدرة الحادثة  
 في وقت معين فيلزم من تقدمها على الفعل الخالف المذكور حينئذ لا يرد ما أورده المصنف وقد قرره في  
 في شرح المقاسد بأن الفعل في الازل غير ممكن فلا يكون غير مقدور فيه بل قبله لا يزال يتعلق به فتكون  
 القدرة القبلية مع الفعل لان الكلام اتماهي في تعلقها به مع الفعل أو قبله وفيه أن الكلام قد تقدم قس  
 القدرة وتعلقها معا وان وجود القدرة مع انتفاء التعلق بالكلية مما يأباه البهية

اتما يتأخرون في كونها صفة زائدة على الذات ولو سلم فيكون الزايبا  
 (قوله أجيب بأن الفعل في الازل غير ممكن) هذا بناء على المشهور والا فتدسب  
 من الشارح ان أزلية الامكان تستلزم امكان الأزلية بلا محذور على انك قد عرفت ما في تحقيق الشارح  
 فانه ان قلت امتناع الفعل أزلا على تقدير تسليمه لا ينافي أزلية التعلق بل يوجد فيها لا يزال قلت بل ينافي  
 لان التعلق عندهم اما يكون بالمكان حين التعلق

وجود المقدور وبذلك ثبت القدرة قبل الفعل مع تعلقها به في الجملة (وأيضاً) ان امتنع  
تعلق القدرة بالفعل في الازل لا امتناع كون الفعل ازلياً (فالتملق) أي تعلقها بالفعل (قبله  
زمان) متناه (لا يتمتع فريد الاشكال بحسبه) أي بحسب هذا التعلق اذ حينئذ تكون  
القدرة موجودة قبل الفعل ومتعلقة به أيضاً قبله زمان محدود كان الفعل فيه ممكناً فالصواب  
في الجواب أن يقال القدرة القديمة الباقية مخالفة في الماهية للقدرة الحادثة التي لا يجوز تجاوزها  
عندنا فلا يلزم من جواز تقدمها على الفعل جواز تقدم الحادثة عليها ثم ان القدرة القديمة متعلقة  
في الازل بالفعل تعلقاً معنوياً لا يترتب عليه وجود الفعل ولها تعلق آخر به حال حدوثه تعلقاً  
حادثاً موجباً لوجوده فلا يلزم من تقدمها مع تعلقها المعنوي قدم آثارها فاندفع الاشكال  
بمخالفته \* الوجه (الرابع) ان كانت القدرة على الفعل معه لا قبله (يلزم أن لا يكون  
الكافر) في زمان كفره (مكلفاً بالإيمان لانه غير مقدور له) في تلك الحالة المتقدمة عليه

[قوله وبذلك ثبت الخ] فيه أن الكلام في التعلق الذي يترتب عليه الوجود لا في التعلق المعنوي كما  
من أن القدرة الحادثة توجد حال حدوث الفعل وقد يتعلق في هذه الحالة  
[قوله ثم ان القديمة] دفع ما يرد أنه يلزم وجود القدرة وتعلقها على انتهاء المقدور  
[قوله فاندفع الاشكال بمخالفته] أي يتمم حيث لا يلزم قدم القدرة وتعلقها على الفعل وحيث  
القدرة أو قدم المقدور ولا وجود لقدرة مع انتهاء المقدور وقوله فالتملق أي تعلقها بالفعل قبله زمان  
متناه لا يمنع الجيب لانه مستدل فلا بد لاقبله وما قبله لو بنى الجواب على أن الفعل لا يمكن قبله كما قالوا في  
الاستدلال على معية قدرة العبد بفعله سقط هذا السؤال فليس بشئ لانه قد عرفت أن ما ذكره في معية  
القدرة الحادثة لا يجري في القدرة القديمة

(قوله وأيضاً ان امتنع الخ) لو بنى الجواب على أن الفعل لا يمكن قبله كما قالوا في الاستدلال على معية  
قدرة العبد بفعله سقط هذا السؤال كما لا يخفى  
(قوله الرابع الخ) قيل المناسب لاسلم الاشارة أن يجاب بأن التكليف بالإيمان متضمن للتكليف  
بتمسك القدرة عليه فلا يلزم تكليف المجاز وهو مدفوع بهم ينتلون الكلام خيلشذ الى التكليف  
بعبيل القدرة لزام التكليف بأمور غير متناهية وغير مقدورة كما لا يخفى وهو بين الاستحالة ثم يمكن أن  
يجاب بأن وقوع التكليف يتفرع على ما يسميه بعضهم قدرة وعلى سلامة الاسباب والآلات والقوة العنائية  
كما سيأتي لاهل الاستطاعة التي مع الفعل



بل نقول يلزم أن لا يتصور عصيان من أحد اذ مع الفعل لا عصيان وبدونه لا قدرة فلا تكليف فلا عصيان وأيضاً أقوى اعذار المكلف التي يجب قبولها لدفع المؤاخذه عنه هو كون ما كلف به غير مقدور له فإذا لم يكن قادراً على الفعل قبله وجب دفع المؤاخذه عنه بعدم الفعل المكلف به وهو باطل باجماع الامة (ولو جوز) تكليف الكافر بالإيمان مع كونه غير مقدور له (فليجز تكليفه بخلق الجواهر والاعراض) مما ليس مقدوراً له اذ لا مانع من التكليف بهذا الخلق سوى كونه غير مقدور وقد فرضنا أنه لا يصلح لنا ما (فلنا يجوز تكليف المحال عندنا) فيلزم جواز التكليف بالخلق للذكور (و) لنا (الفرق)

(قوله مع الفعل الخ) سواء كان إثبات الامور به اذ المكلف غير منهي عنه  
(قوله ولو جوز الخ) أي تقدير كونه القدرة مع الفعل بناء على كونه مكلفاً في نفسه وان كان غير مقدور بالنسبة الى الكافر على ذلك التقدير فلا يرد أن لا معنى لقوله اذ لو جوز اذ هو واقع لان وقوعه عند المستدل بناء على تقديم العدة لاعتل السؤال  
(قوله فيلزم جواز الخلق المذكور) قيل لم يقل يلزم كون الكافر مكلفاً بالإيمان مع كونه غير مقدور له لان القائلين بجواز تكليف المحال لا يقولون بوقوعه فضلاً عن عمومه وليس بشئ لان المستدل استدل على عدم القدرة ولو لم تكن القدرة متقدمة لزم عدم القدرة لجواز تكليفه بخلق الجواهر والاعراض التي ليست مقدورة له أصلاً فأجاب أولاً عن الثاني بمنع بطلان الثاني وثانياً بمنع الملازمة ومنه يعلم الجواب عن لزوم عدم تكليف الكافر بالإيمان لكونه مقدوراً أصل كفره وحيث لا معنى لالتزام كون الكافر مكلفاً بالإيمان مع كونه غير مقدور

(قوله يلزم أن لا يتصور عصيان) أي بالنسبة الى الاوامر وكذا قوله فلا تكليف أي بالاوامر فالحاصل أن التكليف بالاوامر مما لا نزاع لاحد في وقوعه وما ذكر يستلزم عدمه فلا يتوهم أن يقال التكليف بالنسبة الى التواهي فقط وأما في الاوامر فبالنسبة الى النهي اللازم بالنسبة الى الشد فتأمل  
(قوله مما ليس مقدوراً له) الظاهر أنه يتناقض بالاعراض وقائده ان المعزلة قانون بقدرة العبد على خالق بعض الاعراض وهو أفعالهم الاختيارية فبعدم الاعراض بما ليس مقدوراً لثلاث يحتاج الى جعل الوجه الرابع الزائياً ولا الى خلط ما ليس له دخل في المقصود فتدبر

(قوله فلنا يجوز تكليف المحال) فيلزم جواز التكليف بالخلق المذكور انما لم يقل يلزم كون الكافر مكلفاً بالإيمان مع كونه غير مقدور له لان القائلين بجواز تكليف المحال لا يقولون بوقوعه فضلاً عن عمومهم فتأمل الجواب الاول الى منع بطلان الشرطية المذكورة بقوله ولو جوز فليجز تكليفه بخلق الجواهر والاعراض فليتنامل

وهو (ان ترك الايمان) من الكافر حال كفره انما هو (تقدرته) وان لم يكن وجوده مقدوراً له حينئذ (بخلاف عدم الجواهر والاعراض) فانه ليس مقدوراً له أصلاً فلا يلزم من جواز التكليف بالايمان جواز التكليف بغيره (وبالجملة فكأن الشيء مقدوراً الذي هو شرط التكليف عندنا ان يكون هو) أي ذلك الشيء (متعلقاً للقدرة أو) يكون (عنده) متعلقاً لها وهذا الشرط حاصل في الايمان فانه وان لم يكن مقدوراً له قبل حدوثه لكن تركه بالتبليس بضده الذي هو الكفر مقدور له حال كونه كافراً بخلاف احداث الجواهر والاعراض فانه غير مقدور له قبله ولا تركه فلا يجوز التكليف به وأما ما ذكره من قصة الاعتذار ووجوب قبولها فبني على قاعدة التحسين والتفويض العقلين وسيأتي بطلانها (فروع للمعتزلة) مبنية على مذهبهم في القدرة الحادثة (الاول هل يخلو القادر عن جميع مقدوراته جوزه أبو هاشم وأتباعه مطلقاً وفصل الجبائي فجوزوه) أي اخلو عن جميع المقدورات (عند) وجود (المانع ومنعه عند عدمه في المباشر دون المولدة) أي لم يجوز اخلو عند عدم المانع في الافعال المباشرة

(قوله هل يخلو) وهو تضمنها على الفعل

(قوله هل يخلو القادر عن جميع مقدوراته) مع تحقق القدرة وتعلقها ببناء على ان تعلق القدرة ليس علة تامة للواقع بل لا بد منه من ارتفاع المانع وتحقق الشرائط فلا يرد ما قيل ان قاعدتهم من تقدم القدرة وتعلقها يقتضي جزم الكل لوقوع اخلو المذكور وما قيل في الجواب عن الابرار مرادهم جواز اخلو زماناً معتداً به وتقدم القدرة على الفعل لا يستلزم جواز كون التقدم اما سبق الفعل في الآن الثاني فع كونه بعيداً عن العبارة ينفيه ما سيجيء من انهم اختلفوا على انها لا تبقى غير متعلقة

(قوله ومنعه عند عدمه) لتحقق مقتضى وارتفاع المانع فلا بد من تحقق المقدور

(قوله دون المولدة) لان الافعال المولدة قد لا ترتب على المباشرة كما في الضرب فانه قد يولد الالم

بعدم قابلية اخل

(قوله لكن تركه بالتبليس) قيل جعل ترك الايمان مقدوراً وعدم خلق الجواهر غير مقدور مع ان جانب الفعل غير مقدور في كل منهما تحكم ولو قيل بمقدورية ترك الايمان ببناء على كون الايمان مقدوراً في الجملة كسكونه سادراً عن بني نوعه بخلاف عدم الخلق لم يبعد فان الاعراض عن الشيء بمعنى تركه يشعر بكونه بحيث يكون من شأن جملة المقدورية فتأمل

(قوله الاول هل يخلو القادر اخل) حاصله انه هل يجوز أن يوجد القادر في وقت ولا يوجد فيه شيء من مقدوراته مع قطع النظر عن كونه قدرتها مشتملة بشيء منها أم لا وقد يقال قاعدتهم تقتضي جزم الكل لجواز اخلو بل وقوعه كما في أول زمان القدرة المتقدمة على الفعل عندهم الهم الا أن يقال مرادهم

وجوزها في الافعال المولدة وقد بين أن القدرة الحادثة لا تخلو عن مقدورها عند الاشاعة  
 \* الفرع (الثاني) أنهم اتفقوا على أنه (تنقسم الافعال المقدورة الى ما لا يحتاج) في وقوعه  
 (الى آلة كالقائمة بالحل) أي كالافعال القائمة بمحل القدرة مثل حركة اليد (والى ما يحتاج)  
 في وقوعه الى آلة (كالخارجة عنه) أي كالافعال الخارجة عن محل القدرة مثل حركة الحجر  
 بتحرك اليد وعند الاشاعة أن القدرة الحادثة لا تتعلق بما في غير محلها \* ففرع (الثالث)  
 اتفقوا على أنها لا تأتي غير متعلقة) أي يستحيل أن توجد القدرة مع أنها لا تتعلق بمقدورها  
 أصلاً لكنهم اختلفوا في كيفية تلفها به (فقبل القدرة) الحادثة (تعلق بالفعل عقيبها) أي  
 هي في وقت وجودها متعلقة بالمقدور في الحالة الثانية فقط فلا تتعلق به في الحالة الثانية الا

(قوله وقد بين الخ) فلا يصور هذا الاختلاف على فهمهم

[قوله مثل حركة الحجر] فكل واحدة من حركة اليد وحركة الحجر واقعة بالمشتركة الا أن  
 الاول بلا آلة تعلق القدرة التي في اليديتين لا يتوسط اليد وليست الحركة الثانية مولدة من الاولى اذ  
 لا تتلاقح لانهما لا يوجد بدون قصد واخذ الحجر والمولد ما يوجه فعل آخر سواء كان قصد الفاعل أو لم يقصد  
 [قوله لا تتعلق بما في غير محلها] لان التعلق مع الفعل والفعل الخارج لو وجد بعد موت القادر ومن هذا ظهر  
 كون الانقسام فرعاً لقدم القدرة وقوله أي يستحيل أن يوجد الخ اشارة الى أن المراد بعدم البقاء  
 استحالته وجودها مطلقاً

(قوله في الحالة الثانية) متعلق بالمقدور أي حال كونه في الحالة الثانية لا بقوله متعلقة لان التعلق في  
 وقت وجودها وكذا قوله في الحالة الثانية متعلق بقوله به أي المتدور في الحالة الثالثة

جواز الخلو زماناً ومكاناً في الجهة وتقدم القدرة على الفعل لا يستدعي لجواز كون التقدم آناً بأن يمتد  
 الفعل في الآن الثاني فان قلت بعض المتزلة واقفوناً في أن القدرة مع الفعل وهم الذين لا يجوزون الخلو  
 ومراد التارخ بمدحهم في القدرة الحادثة الذول بتأثيرها لا بتقدمها قلت لا يلائمه السياق لان الفروع  
 فروع التقدم ولهذا ذكرت في هذا المقصد كما لا يخفى

(قوله وعند الاشاعة ان القدرة الحادثة) فان قلت قول الاشاعة يكون حركة اليد مكسوبة لتأثيرها  
 بخلاف حركة الحجر مع ان كلا منهما أثر التحريك القائم به تحكم والا فافترق قات مقدورة الخارج  
 بملية على جواز سبق التعلق لان الخارج قد يوجد بعد موت القادر وقد قوه بالدليل من قبل  
 فظهر الفرق

(قوله أي يستحيل أن توجد الخ) أشار الى أن المراد بآلية مطلق الوجود

(قوله فلا تتلاقح في الحالة الثالثة) الظرف أعني في الحالة متعلق بمنزلة به لكونه متصلاً لمعنى  
 الوجود كما ان قوله عقيبها طرف للفعل لا لتتلاقح لقصد انمى

في الحالة الثانية وكذلك للتدور في الحالة الرابعة لا تنطبق به القدرة الا في الحالة الثالثة وهكذا (ويقال) القدرة حال وجودها متعلقة (بما بعدها مطلقا) أي هي في تلك الحالة متعلقة بوجود الفعل في الحالة الثانية والثالثة وما بعدها وليس يختص تعلقها بوجود الفعل في الحالة الثانية فقط قال الآمدي ثم ان المخصصين لتعلقها بالحالة الثانية اختلفوا (فالجبائي) قال (الفعل في الحالة الاولى) التي وجد فيها القدرة دون الفعل يقال في حقها (يفعل وفي) الحالة (الثانية) التي هي حال وجود الفعل يقال (فعل) ولا يقال يفعل (و) قال (ابن) يقال (في) الحالة (الاولى سيفعل) ويقال (في) الحالة (الثانية يفعل) قال (ابن المعتز) يقال (يفعل مطلقا) أي في الحالتين معاً وما ذهب اليه أبو هاشم أقرب إلى قواعد العربية فان صيغة المضارع اذا أطلقت مجردة عن قرائن الاستقبال يتبادر منها الحال وكأن ابن المعتز اختار مذهب الاشتراك والجبائي جعلها حقيقة في الاستقبال \* الفرع (الرابع) قال أبو الهذيل (السلاب القدرة على أفعال القلوب معها) ولا يجوز تقديمها عليها (و) القدرة (على أفعال الجوارح) يجب أن تكون (قبلها) قال الآمدي هذه وأمثلة من الاختلافات التي لا مستند لها يظهر فسادها بأوائل النظر فيها والاستغفال بها تصحيح لزمان في غيرهم فذلك أمر صحتنا عنها \* المقصد السادس في المنوع عن الفعل هل هو قادر عليه حال كونه بمنوعاً عنه (منته الاشارة اذ القدرة) عندهم (مع الفعل) فلا يتصور كون المنوع عن فعل قادر عليه في حالة النزع اذ لا فعل حينئذ فلا قدرة عليه (وقال به) أي يكون المنوع قادراً على

(قوله الا في الحالة الثانية) متعلق بقوله به فلا يتماق بغيره وهكذا فيما بعده  
(قوله حقيقة في الاستقبال) ففي الحالة الاولى يقال يفعل وفي الحالة الثانية يقال ما يدل على الحقيقة بصيغة الماضي فان الشائع في التعبير عن الحقيق في الكلام التبليغ  
(قوله المقدور) أي ذات المقدور لامن حيث أنه مقدور فان المرتضى عاجز أي ليس له قدرة على

(قوله والجبائي جعلها حقيقة في الاستقبال) فيه بحث لان هذا إما يصير وجها لتصيير بصيغة المضارع في الحالة الاولى لا لتصيير بصيغة الماضي في الحالة الثانية التي هي حالة وجود الفعل والا فرب في توجيه كلام الجبائي هو ان تماق القدرة عنده عين الفعل والايجاد لا تقدم على وجود الفعل فالتماق الحالي إيجاد حال عبر عنه بصيغة المضارع بمعنى الحال وهو عند وجود الفعل إيجاد ماضى وإما ابن المعتز فقد جعلنا التعلق غير التأثير والايجاد قصلاً

(قوله يضاد القدرة دون المقدور) أي دون ذات المقدور وإن كان تضاده من حيث أنه مقدور وإما

الفاعل (المنزلة) وفروا بين العجز والضعف حيث (قالوا العجز يضاد القدرة) دون المقدور (والضعف) يدكسه فانه لا يضاد القدرة بل يضاد (المقدور) وينافيه مع بقاء القدرة سواء كان الضعف (وجودياً مضاداً) بنفسه (للمقدور) كالسكون بالنسبة الى الحركة للمقدورة (أو) وجودياً (مولداً مضاده) أي ضد المقدور كالاتحادات السلبية المولدة للحركة السلبية المضادة للحركة الموجبة (أو) كان (عدمياً) كإنتفاء شرط من شرائط المقدور مثل إنتفاء العلم بالفعل المحكم فانه يتناقض وجود الاحكام دون القدرة عليه (وادعوا الضرورة في الفرق بين الزمن والمقيّد) أي قالوا لو لم يكن للمنوع قادراً على ما منعه منه لم يكن فرق فين الزمن الذي لا يتصور منه الحركة أصلاً وبين المقيّد الصحيح السالم عن الآفات المانعة من الحركة لأن كل واحد منهما غير قادر على الحركة والانتقال من مكانه لكن الضرورة العقلية شاهدة بالفرق بينهما وليس ذلك الا بأن المقيّد قادر على الحركة دون صاحبه وقالوا أيضاً أن الصحيح السالم عن الآفات اذا قيد كان قادراً على الحركة كما كان قادراً عليها قبل القيد (وذلك لانه لم يتبدل ذاته ولا صفته ولم يطرأ عليه ضد من أضعف القدرة) حال القيد الذي ليس هو ضداً لما فوجب بقاء قدرته قطعاً (و) الجواب عن الاول أن يقال (عندنا لا فرق) بينهما (الا ما يمود الى جريان المادة) من الله سبحانه (بخلق الفعل) مع القدرة (فيه) أي في المقيّد حال ارتفاع

الحركة مع حصولها اضطراراً

(قوله والجواب عن الاول الخ) منع لقول المستدل وليس ذلك الا بأن المقيّد قادر على الحركة دون صاحبه أي لا نسلم انحصار الترادف بينهما بإختبار وجود القدرة وعدمها لا يجوز أن يكون بجريان المادة بخلق الفعل والقدرة في المقيّد الا أن ارتفاع قيدته مضاد دون الآخر لان ارتفاع زمانية أي العجز أو ملزومه غير مضاد الا أنه عبر عنه بصورة السقوط ترويحاً للضعف وإشارة الى أنه مبني على ما تقرر عندنا من ان الزمن عاجز دون المقيّد وإن كان له منها غير قادر

قالوا العجز لا يضاد ذات المقدور لان الحرك يده بالاختيار اذا عرض له حالة حركتها ارتعاش فبأنات المقدور أعني الحركة باقية بالاضطرار

[قوله لا فرق بينهما الا ما يمود الخ] أي لا فرق بوجود القدرة في أحدهما دون الآخر وان وجد للفرق بالنسبة الى وجود صفة وجودية في أحدهما وهي العجز دون الآخر فالعجز اضافي وبهذا ظهر امكان الجواب عن الاول بوجود التفرق بهذا الاعتبار أيضاً وحاصل الفرق الذي ذكره المصنف ان زوال القيد ممتاز دون الزمان وبناء على ذلك حصول الفعل من أحدهما مضاد دون الآخر

القيد فان هذا الارضاع متعاد (وعدمه) أى عدم جريان المادة بخلق الفعل مع القدرة في الزمن فان ارضاع زمانه غير متعاد وهذا المقدار من الفرق كاف بشهادة البديهة (و) الجواب عن الثاني أنا (نمنع عدم تبدل صفاته) حال القيد (فان الله تعالى لم يخلق فيه القدرة) حال كونه مقيدا وخاتمها فيه حال كونه مطلقا ماشيا (ولا حاجة) لا تنفاه القدرة في القيد (الى طرو ضد) من أضدادها عليه بل يكفيه انتفاء خلقها فيه (المقصد السابع قال الشيخ) وأكثر أصحابه (بناء على كون القدرة) عديم (مع الفعل) لا قبله (أنها) أى القدرة الواحدة (لا تتماق بالضدين) والا لزم اجتماعهما لوجوب مقارنتهما لتلك القدرة المتعلقة بهما (بل) قالوا ان القدرة الواحدة لا تتماق (بمقدورين مطلقا) سواء كانا متضادين أو متماثلين أو مختلفين لامعا ولا على سبيل البديل بل القدرة الوحيدة لا تتماق الا بمقدور واحد وذلك لانها مع المقدور ولا شك أن ما نجد عند صدور أحد المقدورين منا منابر لما نجد عند صدور الآخر (وقالت المعتزلة) أي أكثرهم قدرة العبد (تعلق بجميع مقدوراته)

(قوله لوجوب الخ) ويلزم وقوع للكسوف في محل القدرة

(قوله ولا على سبيل البديل) بأن يتماق أحدهما ابتداء بدل التماق بالآخر وأما التماق بأحدهما عقيب التماق بالآخر فلا يقال له على سبيل البديل بل على التناوب وخلاف المذهب فانه يستلزم أن يكون القدرة على الثاني قبله

(قوله ولا شك ان ما نجد الخ) فيه أنه ان أراد المفارقة بينها بالذات فمتوعة وان أراد المفارقة بينهما باعتبار الشرائط والآلات فسلم لكن لا يثبت المدعي وهو عدم تعلق القدرة الواحدة بهما

[قوله والا لزم اجتماعهما لوجوب مقارنتهما الخ] لزم اجتماعهما بناء على ما سبق من أن القدرة الحادثة لا تتماق عند الاشارة بما في عملها ثم ان هذا الدليل يثبت بدل على عدم تماق القدرة بالتأين أيضاً وذلك ظاهراً

(قوله ولا على سبيل الخ) سواء كان معنى البديلة أن كلا من الضدين منفردا عن الآخر يجوز تماق القدرة به ابتداء أو كان معناها جواز تعلقها به بعد تعلقها بالآخر فان قوله ولا شك الخ يدل على نفيها وأما تجوز كثير من أصحابنا لتماق على البديلة مع قولهم بأن القدرة مع الفعل فهو يلقى الاول لا الثاني والا لزم القول ببقاء القدرة وكونها قبل الفعل

(قوله وقالت المعتزلة) رد عليهم أن السهو مفاد العلم ويلزم من كون القدرة الواحدة متعلقة بالضدين معاً أن تكون القدرة لتماقة بالعلم متماقة بالسهو وهذا خلاف ما يجده كل عاقل من نفسه من أن السهو ليس بمقدور كما يجده من نفسه عدم القدرة على الألوان والطعوم فان أبيروا بأن السهو عدم ملكة لاهل

المتضادة وغير المتضادة (وقول أبي هاشم) من بينهم (متردّد) تردداً فاحشاً (فقال مرة القدرة القائمة بالقلب تتعلق بجميع متعلقاتها) كالاتحادات والارادات ونحوها (دون) القدرة (القائمة بالجوارح) فإنها لا تتعلق بجميع مقدوراتها من الاعتادات والحركات وغيرها (و) قال تارة أخرى كل واحدة منهما أي من قدرة القلب وقدرة الجوارح (تتعلق بجميع متعلقاتها دون متعلقات الاخرى) قال (تارة) ثالثة (كل واحدة منهما تتعلق بمتعلقاتها) التي هي أفعال القلوب والجوارح (جميعاً غير أن كلا) منهما (لا يؤثر في متعلقات الاخرى لعدم الآلة) أي يتتبع إيجاد أفعال الجوارح بالقدرة القائمة بالقلب لعدم الآلات والبيئة المختصة المناسبة لتلك الافعال وكذا العكس (و) قال (مرة) رابعة (القدرة القلبية تتعلق بمتعلقاتها) مما (دون) القدرة (المضوية) فإنها تتعلق بأفعال الجوارح دون أفعال القلوب (وقال ابن الراوندي) من المنزلة وكثير من أصحابنا (تتعلق القدرة) الحادثة (بالضدين بدلاً لا معاً وأجمعت المنزلة علي أنها) أي القدرة الواحدة (تتعلق بالمثلاث) من جنس واحد من المقدورات علي تعاقب الازمنة والاقوات (مع اتفاقهم) بأسرهم (علي أنه لا يقع بها) أي تلك القدرة الواحدة (مثلان في محل) واحد (في وقت) واحد

[ قوله كالاتحادات ذات النظرية للقدرة

[ قوله وكذا الارادات المقدرة ) وغيرها من انصاف القلبية الحاصلة بالاختيار

[ قوله من جنس واحد ) أي من نوع واحد لان المثلاث من نوعين كالطرائف والمثاني والمثاني

لاخذ له قلنا بعد النزول عن لزوم كون الشك سهواً انكم اتفقتم على أن العلم بجميع الاعراض لا يتنفي الا بطريان منه عليها بلعني المتعارف فيازمكم ان لا يتنفي العلم بطريان السهو والمتميزة عن هذا الالتزام اختلافات مذكورة في ابطال الافكار لايناسب ذكرها في هذا المختصر

(قوله من جنس واحد من المقدورات علي تعاقب الازمنة) أي الموجودات علي التعاقب والمراد بالجنس النوع فان الجنس يطلق لفة علي النوع كما أشار اليه الشارح في ثالث مباحث الحرارة فان قلت المثلاث لا تكون الا من جنس واحد اذ المثالي كما سبق هو الانحداد في النوع فما فائدة قول الشارح من جنس واحد قلت فائدة هي الاشارة الى أن تماثل المثلاث التي يجوز للميزة تتعلق القدرة بها بالنسبة الى كل واحد من الجميع لا بالنسبة من واحد الى آخر ومن تلك بالنسبة الي رابع فليس مرادهم جواز تتعلق القدرة الواحدة بهذه الحركة وتلك الحركة وبهذا السكون وذلك السكون أيضاً مع وجود التماثل بين الحركتين والسكونين

(وانهم) أي المعتزلة (يدعون فيما ذهبوا اليه) من تعلق القدرة بالشدتين (الضرورية اذ لا معنى للقدرة الا التمكن من الطرفين) أي طرفي الفعل المتقدور (ومن لا يكون قادراً على عدم الفعل) وتركه الذي هو ضده ومنافيه (فهو مضطر) وماجا الى الفعل بحيث لا يقدر على الانشكاك عنه (لا قادر) عليه وهو باطل كيف (وعليه) أي على كون المكاف قادراً متمكناً من الفعل (بليت نسوة) الى دين الحق (والثواب والعقاب) على الاذلال النفسية والقيالية واذا ثبت تدافعها بالمتضادات فتعاضداً بغيرها أولى وأجيب عن ذلك بأنه ان أريد بكونه مضطراً ان فعله غير مقدور له فهو ممنوع وان أريد به أن مقدوره ومتعلق قدرته متين وأنه لا مقدور له بهذه القدرة سواء فهذا عين ما ندعيه ونقره ولا منازعة لنا في تسميته مضطراً فان الاضطراب بمعنى امتناع الانشكاك لا ينافي القدرة الا ترى ان من أحاط به بناء من جميع جوانبه بحيث يعجز عن الثقل من جهة الى أخرى فانه قادر على الكون في مكانه باجماع منا ومنهم مع أنه لا سبيل له الى الانشكاك عن مقدوره قال الأمدى ولئن سلمنا أن القادر على الشيء لا بد أن يكون قادراً على ضده فلنا جاز أن تكون القدرة المتعلقة بهما متنددة لا واحدة (قال الامام الرازي القدرة تطلق على مجرد القوة التي هي مبدأ للانفعال المختلفة) الحيوانية وهي القوة العضلية التي هي بحيث متى انغمس اليها

[قوله وتركه] غطف تفسيرى لعدم التعلل اشارة الى أنه ليس المراد منه عدم الفعل الاذلى بل تركه سواء قهر الترك يكلف النفس أو بعدم الفعل قعداً  
[قوله وهي القوة الخ] اعلم انه ثبت من الدماغ والنخاع عصب ومن العظم الذي يراد حركة وباطن فانا اتفق العصب والرباط تشابهاً شظايا دقاتاً ويحشى الفرج الواقعة بينهما لحماً آخر وبخلل الغشاء ويسمى ذلك الجسم المركب من العصب والرباط الجسم الاخر والغشاء غشلة ثهما يبرز من العصب والرباط ينتقل فيسير جسماً واحداً في الحس متوسطاً بين لين العصب وصلابة الرباط. ويسمى الورق واثنيتها ان يتحد عند عقاص العضلة فينتفض العضد المراد تحريكه وليترخي عند انبساط عاتده الى وسطها الاول أو زائدة منه على مقدارها في طولها حال كونها على وضع المطلوب فيه العضو

[قوله وهي القوة العضلية] قال في بحث الحروف للنسوة من شرح الماخص العصب جسم منبته الدماغ والنخاع وهو أبيض لين في الانعطاف صلب في الاتصال خلق لينه به للاعضاء الحس والحركة والرباط جسم شبيه بالعصب واذا عرفت العصب والرباط فاعلم ان العضلة جرم مؤلف من العصب والرباط ومن لهما ومن العظم الحائتي في خلايا والغشاء لها وهي اذا تصلب حدث الورق وهو اللين من الرباط والعصب اتلف منها الى جانب العضو فيتشجج فتجذب العضو واذا اتبسط استرخى الورق فتباعد العضو



ارادة أحد الضدين حصل ذلك الضد ومتى انضم اليها ارادة الضد الآخر حصل ذلك الآخر (ولا شك أن نسبتها) أي نسبة هذه القوة (إلى الضدين سواء) وهي لعل الفعل (والقدرة) (تطلق) أيضاً (على القوة المستجيبة لشرائط التأثير) برمتها (ولا شك أنها) أي القوة المستجيبة (لا تتعلق بالضدين) مطاباً للاجتماع في الوجود (أي هي) أي القوة المستجيبة (بالنسبة إلى كل مقدور غيرها بالنسبة إلى المقدور (الآخر) وإن كانا متضادين أو غير متضادين وذلك (لاختلاف الشرائط) المتبعة في وجود المقدورات المختلفة فإن خصوصية كل مقدور لها شرط مخصوص به يبين وجودها من بين المقدورات المشتركة في تلك القوة المجردة الأخرى أن قصد المتعلق بها شرط لوجودها دون غيرها (وهي مع الفعل) لأن وجود المقدور لا يتوقف عن المؤثر التام (ولعل الشيخ) الأشعري (أراد بالمقدرة القوة المستجيبة) لشرائط التأثير فلذلك حكم بأنها مع الفعل وأنها لا تتعلق بالضدين (والمتمثلة) أرادوا بالقدرة (مجرد القوة) المفصلة لذلك قالوا بوجودها قبل الفعل وتعلقها بالأمور المتخادة فهذا وجه الجمع بين المذهبين (وإنه بحث) هذا ملحق ببعض النسخ وتوجيهه أن يقال القدرة الحادثة ليست مؤثرة عند الشيخ فكيف يصح أن يقال أنه أراد بالقدرة القوة المستجيبة لشرائط التأثير وقد يقال أيضاً يلزم من تفسيرها بهذه القوة

[ قوله ولعل الشيخ الاخرى الخ ] فيمان الدليل الذي نقله فيما سبق عن الشيخ يدل على ان أصل القدرة عنده مع الفعل راجعا الى الدليل الاول المنقول فيما سبق عن المعتزلة من لزوم تحصيل لوتم لدل على ان القدرة المستجمعة قبل الفعل: فا ذكره الامام حاكمه من غير تراش الخصمين

[ قوله وتوجيه الخ ] والجواب ان القدرة المستجمعة لشرائط التأثير القدرة المستجمعة لما يكون معها الفعل فالمراد التأثير بذي الرأي

(قوله وتوجيهه أن يقال القدوة الحادثة ليست مؤثرة عند الشيخ) فإن قلت لعل الإمام أراد شرائط تأثير المؤثر الذي هو الله تعالى فإن لتأثيره شرائط عادة إذا قارنت القدوة الحادثة واجتمعت بها حصل التأثير ووجد الأثر قلت مجابة الإمام في المباحث الشرقية وفي سائر كتبه صرح في اعتبار تأثير قدرة المبدع حيث قال فيها وإن أراد القوة لاتي انتم اليها مرجع حتى صارت مؤثرة في أحد الصنفين وقال في الماخمس في تحقيق كون القدوة مع الفعل أو بعده والتحقيق ان أدوت بالقدرة والقوة والمؤثرة حال استجابهها جميع الامور المعبرة في المؤثرية استحالة تأخر الفعل عنها اللهم الا أن يكون الخلاق التأثير مجازا باعتبار جري العادة لتحقيق الفعل معها بلا يتخلف عادة فصار الحاصل ان القدوة مع جميع جهات حصول الفعل معها عادة لا تتخلف بل تصدق بالصنفين ويدونها وتعلق بهما

أن يكون إطلاق القدرة على أفرادها بالاشتراك اللفظي وليس بشئ لأن مفهوم القوة  
المنجمة مشترك بينهما وإن كانت هي في أنفسها متخالفة بالنسبة إلى القوة المنفردة  
التي هي المعجز عرضي (مضاد للقدرة) بإداني من الاشتراك وجوباً للمنتزعة  
(خلافاً لأبي هاشم في آخر أقواله حيث ذهب إلى أنه) أي المعجز (عدم القدرة) وإني  
كونه معنى موجوداً مع أنه معترف بوجود الآخر (و) خلافاً (الأصح) فإنه في كون  
المعجز عرضاً موجوداً (من حيث) أنه (في الاعراض) مطلقاً (لنا) في ثبات كونه وجودياً  
(التفرقة الضرورية بين الزمن والمنوع) من الفعل فإن كل عاقل يحد من نفسه التفرقة  
بين كونه زهناً وكونه ممنوعاً من القيام مع سلامته وما هي إلا أن في الزمن صفة وجودية  
هي المعجز وليس هذه الصفة في المنوع (ولأبي هاشم أن يحملها) أي التفرقة الضرورية  
(عائدة إلى عدم القدرة) في الزمن ووجودها في المنوع فإن المنوع قادر على رأيه كما مر  
قال الامام الرازي لا دليل على كون المعجز صفة وجودية وما يقال من أن جعل المعجز عبارة  
عن عدم القدرة ليس أولى من العكس ضيف لانا نقول كلاهما محتمل وإذا لم يتم دليل على

[ قوله وماي إلا أن في الزمن الخ ] اذ ليس ذلك لوجود القدرة في أحدهما دون الآخر فلا  
يختلف هنا ما تقدم من أن الفرق بينهما يجريان العادة بخلاف التمثل والقدرة في أحدهما دون الآخر  
فتدبر فانه ما زال فيه بعض

[ قوله وماي الخ ] أي في الاستدلال على وجود المعجز

(قوله ضعيف لانا نقول الخ) نقرر ما يقال هكذا بأن كون أحدهما وجودياً والآخر عديمياً ترجيح  
بلا مرجح فاما أن يكون كل منهما عديمياً وهو باطل اذ لا تقابل بين العدييات فيكون كلاهما وجوديين  
فيكون المعجز وجودياً اندفع الشك وصار قوياً لأن السلامة عدم الآفة فتكون الآفة وجودية اذ لا

(قوله لنا التفرقة الضرورية بين الزمن والمنوع) لا يقال تلك التفرقة محتملة أن تعود إلى العادة  
بخلاف القدرة مع الفعل في المنوع دون الزمن كما مر في المقصد السادس جواباً عن استدلالهم على كون  
المنوع قادراً بدعوى الضرورة في الفرق بين الزمن والمقيد لانا نقول التفرقة المذكورة توجد مع قناع  
النظر عن العادات وفرض الخلق دفعتان قلت فليكن ذلك في الجواب المذكور في ذلك المقصد لتحقق الفرق  
بوجود الصفة الوجودية أعني المعجز في الزمن دون المقيد قلت حصر الفرق هناك في جريان العادة استأني  
كما بيناه عليك نعم لو استدلووا بالتفرقة مع قطع النظر عن العادات تعين حينئذ الجواب بأن تلك التفرقة  
بالنسبة إلى وجود المعجز في الزمن دون المقيد وقد أنشأنا إليه أيضاً  
(قوله وماي يقال) أي في الدليل على كون المعجز صفة وجودية

أحدهما كان الاحتمال باقيا وفي نقد المحصل أن القدرة أن قدرت سلامة الاعضاء فالمعجز  
حينئذ عبارة عن آفة تعرض الأعضاء وتكون القدرة أولى بأن لا تكون وجودية لأن  
السلامة عدم الآفة وإن قدرت القدرة بهيئة تعرض عند سلامة الاعضاء وتسمى بالتمكين  
أو بما مر عليه وجعل المعجز عبارة عن عديم تلك الطبيعة فكانت القدرة وجودية والمعجز  
عدميا وإن أريد بالمعجز ما يتعرض للعرض ينتزعه بحركة الارتماش عن حرية الاختيار  
فالمعجز وجودي ولعل الاشاعة ذهبوا إلى هذا المعنى حتى كانوا يصرون بوجوده (ثم قال  
الشيخ) أبو الحسن الأشعري في الاصح من قوله (المعجز انما يتحقق بالوجود) دون المعلوم  
على قياس القدرة (فالزم عاجز عن القنود) الموجود (لا عن القيام) المعلوم (فان التعلق  
بالمعلوم خيال محض) لا عبرة به أصلا واختار على هذا القول أن المعجز لا يسبق المعجوز  
عنه ولا يتحقق بالضدين على نحو ما ذكره في القدرة (وله قول ضيف) هو (أنه) أي المعجز  
(انما يتحقق بالمعلوم) دون الموجود (واليه ذهب للمثلية وكثير من أصحابنا) وعلى هذا  
فالزم ناجز عن القيام المعلوم لا عن القنود للوجود وإن كان مضطرا إليه بحيث لا يبدل  
له إلى الانفكاك عنه (وجواز تعلقه) أي تعلق المعجز (بالضدين فرع ذلك) أي يجوز على  
هذا القول تعلق المعجز الواحد بالضدين وإن لم يجز تعلق القدرة الواحدة بهما وذلك لأن  
المعجز متعلق بالمدم ويجوز اجتماع الضدين فيه والقدرة متعاقبة بالوجود ولا يجوز اجتماعهما

تقابل بين المدييات وفيه ان السلامة عبارة عن كون المضمحل تصدر الافعال المطلوبة منه على ما تقتضيه  
الطبيعة في وجودية

(قوله فان التعلق الخ) أي تعلق الخارجي بأن يكون الخارج طريق نفسه بالمعلوم باطل انه لا بد  
للشيء الخارجي من وجود الطرفين في الخارج فلا بد تعلق العلم بالمدييات لانه ليس بخارجي كما  
أشير إليه أي فيما نقله عن نقد المحصل حيث جعل المعجز بأحد المعنيين عدميا وبالمعنى الآخر وجوديا

(قوله ولعل الاشاعة) انما لم يحمل كلامهم على أن المراد من المعجز آفة تعرض للاعضاء مع انه  
يلزم وجودية على هذا أيضا لأن القدرة عديم وجودي فلو حمل المعجز عندهم على ما ذكره لكان  
ينبغي أن تكون القدرة عدمية عبارة عن سلامة الاعضاء كما أشار إليه  
(قوله فالزم عاجز عن القنود) قيل معنى معجزه انه لا يمكنه ازالته عن نفسه وقد يناقش فيه بان  
غايبه حينئذ هو امتناع الانفكاك عنه وقد مر انه لا ينافي القدرة كيف ولو غايب لزم كون المقيد عاجزا  
الاهم الآن يلتجأ إلى دعوي الضرورة وفيه ما فيه

فيه وكذا يتقدم العجز على المجوز عنه في هذا القول وأما على القول الاول فلا سبق ولا  
تعلق بالضدين كما عرفت (متقدم القول الاول) الذي هو الاصح (انه) أى العجز (متقدم  
القدرة) في جهة التعلق (فتعلق بها واحد) والا لما تضادا في التعلق (والقدرة متعلقة بالموجود)  
كما مر فيكون العجز متعلقا به أيضاً ونظير ذلك الإرادة والكراهة فانهما لما تضادتا كان  
متعلقتهما واحداً اذ لو اختلفت متعلقهما لم تضادا: (و) متقدم القول الثاني (هو) (الاجماع)  
من المتعلق (على عجز الزمن عن القيام) مع أنه معدوم قال المصنف (ولو ايل) في الاستدلال  
على القول الثاني ان لم يتعلق العجز بالمعدوم (يلزم عدم عجز المتعدي بمعارضة القرآن) أى  
يلزم أن لا يكون المتعدي بمعارضته عاجزاً عن الاتيان بمثله بل يكون عاجزاً عن عدم  
الايان بمثله (وأنه خلاف الاجماع) لان الامة مجمعون على عجزه عن الاتيان بمثل القرآن  
(و) خلاف (المقول) أيضاً لان العقل يحكم بأن المعارضة انما تكون بالامثال لا بأعدادها  
(لكان حسناً) جداً (ويمكن الجواب) عن الاستدلالين (بأن العجز يقال باشتراك اللفظ  
لعدم القدرة) وهو ظاهر (واصفه) وجودية (تستغيب الفعل لا عن قدرة) كما في المراتش  
فازمن عاجز عن القيام بالمضي الاول دون الثاني وعاجز عن القعود بالمضي الثاني والمتحدون  
عاجزون بالمضي الاول عن الاتيان بمثل القرآن وكان الشيخ يخي قوله على هذين المضيين  
كما أشير اليه (المقصود التاسع) المقدور هل هو تبع للعلم أو للإرادة للمعتزلة فيه خلاف  
فن قال) منهم هو (تبع للإرادة فلأنه) أى كون المقدور تبعاً للإرادة (حقيقة القدرة)

[ قوله المقدور الخ ] أى المقدور أيضاً وكذلك العلم والإرادة هل هو واقع على طبق العلم أو على طبق  
الإرادة لان كل مقدور كذلك حتى ينافي قوله ماسبيحى في بعض المعتزلة في ان فعل الناس مقدوره ولا  
علم له فلا يكون على وفق الإرادة

( قوله فتعلقتهما واحد ) فيه بحث طوازا ان يتعلق بالواحد الذى هو القيام غاية ان تعلق القدرة  
يقتضى وجوده بخلاف تعلق العجز وهذا كما ان متعلق الإرادة والكراهة واحد وتعلق الإرادة يقتضى  
الوجود بخلاف تعلق الكراهة  
[ قوله اذ لو اختلفت متعلقتهما لم تضادا ] فان قلت يجوز ان يقتضى تعلقان الوجود فيمتلئ المتندان  
بالضدين قلت كلامه هنا في الإرادة والكراهة وتعلق الكراهة لا يقتضى الوجود  
( قوله والاجماع على عجز الزمن عن القيام ) قيل ولناصر القول الاول أن يقول عجز الزمن عن  
القيام للمعدوم مجاز لا حقيقة لما بيناه

ومتقاضيها فانها صفة تؤثر على وفق الارادة فيكون المقدور تبعاً للارادة قطعاً (ومن قال)  
 منهم هو (تبع لأم فلان صاحب الملكة) في صناعة زاو لها مدة مديدة (يصدر عنها أموال)  
 محكمة منتجة (لا تصدعها) أي لا يقصد تفصيل أجزائها ولو قصدت لم توجد على تلك  
 التوجيه من الحسن والاحكام (فإن الكاتب) يتأذى (يراعى دقائق) كثيرة (في حروف  
 واحد) بلا قسماً اليها (وإن لاحظها) وقصدت اليها (فإنه كثير منها) وأما الأشاعرة فقد  
 حكموا بأن مقدورات الابداء مخلوقة فله تباين بزيادة المتانة بتفصيلها في المقصد المنتشر  
 هل النوم ضد القدرة فلا يكون حيث فضل التأم مقدوراً له أو ليس ضدّها فجاء أن يكون  
 ذله مقدوراً له فنقول (اتفقت المعزلة وكثير منا على امتناع صدور الافعال المنتجة الكثيرة  
 من التأم وجواز) صدور الافعال المحكمة (القليلة) منه (بالتجربة) ثم اختلف المحورزون في  
 هذه الافعال القليلة (تقيل هي مقدورة له) وإن كان لا علم له بها فإن النوم لا يعزاد القدرة

(قوله ومتقاضيها) يعني ان في المتن نساء حيث جعل التبعية حقيقة القدرة والمراد لانها متقاضيها  
 (قوله صفة تؤثر على وفق الارادة) أي حالها التأثير على وفق الارادة اذا تعاقبت بالمراد لانها لا تؤثر  
 الا على وفق الارادة ألا ترى ان من أحاط به بناء من جميع الجوانب بحيث يهجز عن التناوب قدور على  
 الكون في مكان من غير ارادة بل مع كراهة  
 (قوله هو تسبّع) يعني وانها تباين جميع الارادة في المقدور الاختياري الا انها تابعة للعلم دون الارادة  
 بدليل الوجود المقدور الاختياري الصادر عن صاحب الملكة تابعة للعلم مع انتهاء القصدت لتفاصيل أجزائه  
 (قوله يصدر عنها الخ) يمكن ان يقال ان لصاحب الملكة قصداً بسيطاً هو مبدأ القصد المتعلق بتفاصيل  
 أجزاء الفعل كما ان له علماً بسيطاً هو مبدأ العلم بتفاصيل أجزائه فالفعل صادر على طبق الارادة المتعانة  
 بالاجزاء في ضمن ارادة الكل وأما قوله ولو قصدنا الخ فنقول الحال في العلم كذلك فانه لو لاحظها  
 تفصيلاً لم يوجد ذلك الفعل على تلك الوجود من الحسن والاحكام  
 (قوله على امتناع صدور الافعال الخ) فإن اتقان الافعال الكثيرة يدل على العلم دلالة بينة بخلاف  
 القليلة فإن اتقانها يجوز أن يكون اتفاقاً

(قوله وإن كان لا علم له بها) والارادة والقدرة ليست تابعة للعلم والارادة في جميع الافعال بل الصادرة  
 عن قصد كما عرفت وما قبله من اهم لو استدلوا على ثبوت علمه تعالى بأنه قادر وكل قادر عالم لان القادر

[قوله تقيل هي مقدورة وان كان لا علم له بها] فيه بحث لان القادر هو الذي يفعل بالقصد والاختيار  
 ولا يتصور ذلك الا بالعلم كنف والاستدلال بالقدرة على العلم هو المسلك القديم عند محقق التكميلين  
 كما سيجي في الالهيات وما جوزه من صدور قليل متقن من قادر غير عالم ليجب لان البيان المذكور يوجب التقليل  
 والمكثرة وقد يقال في الجواب عليهم يقولون بقيام الله وقيامه بجزءه وأخر كما يقول الاستاذ وفيه نظر

مع كونه مضاداً للعلم وغيره من الادراكات باتفاق العقلاء (وقال الاستاذ أبو إسحاق هي غير مقدورة له) فان النوم يضاد القدرة كما يضاد العلم وسائر الادراكات (وتوقف القاضى) أبو بكر وكثير من أصحابنا وقالوا لا نطعم بكون تلك الافعال مكتسبة للتأثم ولا بكونها ضرورية له بل كلاهما محتمل بلا ترجيح قال الآمدى قد ندعى الضرورة في العلم بكونها مقدورة للتأثم من حيث انه يفرق بين ارشاد يده في نومه وبين قلبه وقبض يده وإسقاطها كما يفرق بينهما في حق المستيقظ من غير فرق ومن رام التسوية بينهما في التأثم لم يبعد عنه التشكيك في تسويتها في حق اليقظان وهو بعيد عن المعقول قال هذا وان كان في غاية الوضوح لكن فيه من مذهب القاضى نوع حزااة لان الدليل يوافق مذهبه فانا قطعنا

ما يكون فعله من قصد واردة ولا يتصور ذلك بدون العلم فاما يدل على أن كس قادر لا بد أن يكون عالماً مراداً لان كل ما يتعلق به القدرة يجب أن يكون معلوماً ومراداً ولم يثبت بهذا الدليل عموم علمه تعالى فتدبر فانه قد زل فيه أفعال

(قوله غير مقدورة له) بل هو صادرة عن الطبيعة بحسب عروض العوارض واثباتها اتفاقاً مكتسبة والاولى مقدورة لان الكسب تعالى القدرة على وفق الارادة ولا ارادة فيها ولا شعور (قوله لم يبعد عنه التشكيك في تسويتها) أي التشكيك في الفرق بخير شيئها قال كلام على حذف وكفا في التعليل

(قوله لكن فيه من مذهب القاضى) كلمة من ابتدائية متعلقة بمحذرة يعني أن ما ذكره يدل على نفي الجزم بكون أفعال التأثم ضرورية ولا يدل على نفي التوقيف لجواز أن تكون اليقظة شرطاً في الاكتساب والنوم مانعاً فلا يلزم من الجزم بثبوتها في اليقظان الجزم بثبوتها في التأثم

لان القروض ان القدرة قائمة بما يقوم به النوم كما يشهد به السياق والمسمى ان الذي يقوم به القدرة لا بد ان يقوم به العلم بمقدوره الصادر عنه فليتأمل

(قوله وقال الاستاذ أبو إسحاق هي غير مقدورة له) أي الافعال الخارجية غير مقدورة له فلا ينافي ما اختاره بعيد هذا من عدم الفرق بين ادراك التأثم وادراك اليقظان فيكون ادراك التأثم أيضاً مقدوراً كادراك اليقظان والاضطر في دفع المناقاة ان مراده من عدم الفرق بينهما عدمه في الادراكية لا عدمه من جميع الوجوه حتى يشمل المقدورية وعدمها

[قوله لم يبعد عنه التشكيك في تسويتها في حق اليقظان] أراد التسوية في الضرورية وعدم المقدورية كما أنه المراد بالتسوية بينهما في التأثم ثم الاظهر ان متعلق التشكيك للمسمى بعده عن المعقول هو الفرق بينهما الثابت بلا شبهة لاض التسوية لان المتبادر حيث ان التسوية ثابتة في نفس الامر فالتشكيك فيها بعيد عن المعقول وليس المراد هذا فكان مراده التشكيك الثابت في تسويتها فان التسوية

يكون الرعدة ضرورية وكون القيام مثلاً مكتسباً في حق المستيقظ فإما الاستيقاظ شرطاً في الاكتساب أو النوم مانع منه ولما كان لماش أن يقول إذا كان النوم مضاداً للمعنى وبنق الإدراكات فماذا نقول فيما يراه النائم وبذلك يابى . واتسعم وغيرهما أشار في جوابه بقوله ( وأما الرؤيا فخيال باطل عند المتكلمين ) أي جبروهم ( أما عند المعتزلة فإمتد شرائط الإدراك ) أي النوم ( من للفتنة والابتات الشماغ وتوسط الأحوال ) الشفاف ( والبنية المخصوصة ) وانتماء الحجاب إلى غير ذلك من الشرائط المعتبرة في الإدراكات فما يراه النائم ليس من الإدراكات في شيء بل هو من قبيل الخيالات الفاسدة والأوهام الباطلة ( وأما عند الاصحاب إذا لم يستترطوا ) في الإدراك ( شيئاً من ذلك ) أي مما ذكر من الشرائط المعتبرة عند المعتزلة ( فلا يه ) أي الإدراك في حالة النوم ( بخلاف المادة ) أي لم يجر عادة تعالى بخلق الإدراك في الشخص وهو نائم ( و ) لأن ( النوم ضد الإدراك ) فلا

( قوله فخيال باطل ) أي نجعله إحساساً بشئ وليس ذلك بإحساس لانتفاء شرائطه الحقيقية أو العادية وهذا لا ينافي كونه حكايية عن أمر ثابت في نفس الأمر موجباً لعمله بعدم التمييز للحكايات المحترقة للمعارف الحقيقية كقصة هاروت وماروت وسلمان وإسبال فلا يرد ما قيل أن الرؤيا إنساناً لجزء من النبوة ( قوله ولأن النوم ضد الإدراك ) أي قالوا يكون الرؤيا من النبوة ( قوله ولأن النوم ضد الإدراك ) أي قالوا يكون الرؤيا خيلاً باطلاً بناء على قولهم فالنوم ضد الإدراك فلا مصادرة فكيف يقال أنه خيال إذ ليس الغرض أثبات كونه خيلاً باطلاً

منذمة للتشكيك في الفرق ويمكن أن يحدل على ظاهره ويكون بعده عن المقول بناء على أن إيقاع الشك في التسوية يتضمن تجويزها لأن الشك تساوى الطرفين فليتهم ( قوله وأما الرؤيا فخيال باطل عند المتكلمين الخ ) فيه بحث لأنه ثبت بالأحداث المعجزة أن النبي عليه السلام جعل الرؤيا المصلحة جزءاً من ستة وأربعين جزءاً من النبوة وحمل بها قبله الرضى ستة أشهر فكيف تكون خيلاً باطلاً إلا أن يقال الباطل مطلقاً عند المعتزلة هو كون ما يتجلى للنائم إدراكاً بالبرر رؤية وما يتجلى إدراكاً بالسمع سمعاً وحكناً وأما كون العلم الحاصل في النوم خيلاً باطلاً وكون النوم مضاداً للعلم قائماً هو بالنسبة إلى عامة الخلق وأما عند الاصحاب فالظاهر أن الحكم بالنسبة إلى عامة الخلق يؤيد تعليمهم ذلك بعدم جريان المادة بخلق الإدراك في الشخص وهو نائم . لانه على جواز ذلك بطريق خرق المادة كسائر المعجزات والكرامات

[ قوله ولأن النوم ضد الإدراك الخ ] فيه ثابته مصادرة على المطلوب لأن الظاهر أن الاعتراض على مصادرة النوم للإدراكات التي تحقق في النائم فالجواب عنه بأنه لا إدراك فيه لأن النوم يضاده مصادرة

بجماعه فلا تكون الرؤيا ادراكا حقيقة بل من ميل الخيال الباطل (وقال الاستاذ أبو  
 اسحاق انه) أي التام (ادراك حق) بلا شبهة (اذ لا فرق بين ما يجده التام من نفسه)  
 في نومه (من إصار) للمبصرات (وسمع) للمسموعات وذوق للمذوقات وغيرها من  
 الادراكات (وبين ما يجده اليقظان) في يقظته من ادراكاته (فلو جاز التشكيك فيه) أي  
 فيما يجده التام (لجاز التشكيك فيما يجده اليقظان وزعم السفطة) والتدح في الامور اليومية  
 حقيقتها بالبدية (ولم يخالف) الاستاذ (في كون النوم ضدًا) للادراك (لكنه زعم أن  
 الادراك يقوم بجزءه) من أجزاء الانسان (غير ما يقوم به النوم) من أجزائه فلا يلزم اجتماع  
 الضدين في محل واحد (وقال الحكماء المدرك في النوم يوجد في الحس المشترك) وذلك  
 أن الحس المشترك يجمع المحسوسات الظاهرة فان الحواس الظاهرة اذا أخذت صور  
 المحسوسات الخارجية وأدتها الى الحس المشترك صارت تلك الصور مشاهدة ثم ان القوة  
 التخيلية التي من شأنها تركيب الصور اذا ركبت صورة فربما انطبعت تلك الصورة في الحس  
 المشترك وصارت مشاهدة على حسب مشاهدة الصور الخارجية فان الخارجية لم تكن  
 مشاهدة لكونها صورة خارجية بل لكونها مرئسة في الحس المشترك ومن طابع القوة

(عبد الحكيم)

(قوله التام) فتذكر الضمير بتأويل الرؤيا بالتام  
 [قوله ادراك حق] أي الاحساس بالحواس الظاهرة والنرائط التي ذكرتم اتمامي للاحاس الذي  
 في اليقظة وهو اما يقتضى وجود متعلقاتها في الرؤيا لاق الخارج  
 (قوله وقال الحكماء الخ) في الطيبي شرح للشككة قال للمازني مذهب أهل السنة أن حقيقة الرؤيا  
 خلق الله تعالى التام اعتقادات كخلقها في قلب اليقظان وهو سبحانه وتعالى يفعل ما يشاء ولا يمنعه نوم ولا يقظة  
 ويخلق هذه الاعتقادات في اللازم على أمورياتها في ثاني الحال كالنوم على المطر انتهى والمراد  
 بالاعتقادات ما يعم التخيلية والمتعلقة بشمل القولين المذكورين في المتن أعني كونه خيالاً باطلاً أو  
 أراد لاحقاً

[قوله يجمع المحسوسات الخ] فهو كخصوص السبب فيه خصة آثاره  
 [قوله فان الحواس اذا أخذت صور الخ] اذ ليس هنا علة للحكم السابق ولا تفسير الا أن يعمد على  
 التعقيب المذكور

[قوله وأدتها الى الحس الخ] معنى التأدية حصول مثاليها فيه  
 [قوله صارت الخ] لان المشاهدة بوجود الصورة في الحس المشترك كما في التمرة للثنازة والشمعة للجوالة



للتخيلة التصوير والتشبيح دائما حتى لو خابت وطباعها لا انفرت عن هذا الفعل أعني رسم  
الصور في الحس المشترك الا أن هناك أمرين صارفين لها عن فعلها أحدهما توارد الصور  
من الخارج على الحس المشترك فانه اذا انتفى هذه الصور لم يتسع لانتفاشه بالصور التي  
تركبها التخيلة فيكون بذلك عن عمالها لعدم التقابل وبأمرها تسلط العقل أو الوهم عليها بالقبض  
عند ما يستعملان فتشعق بذلك عن عمالها واذا انتفى هذان الشاغلان أو أحدهما تفرغت لفعلها  
وظاهر سلطانها في التصوير ولا شك أن الشخص اذا نام انقطع عن الحس المشترك توارد

[قوله صارفين لها عن فعلها] بوجود كل واحد منهما ينصف عملها على مائتي الشفاء والوجدان لأن  
كلما يتصل عملها مع ما هو فاشكل عليه كلمة أو في قوله فاذا انتفى هذان الشاغلان أو أحدهما الخ وفي  
قول الشارح ونظم سلطانها اشارة الى ما قبلها

[قوله لم يتسع] من الومع بمعنى العادة لأن شد الشيق على ما هو معارض بان الصور الذهنية  
لا تمنع فيها وأجاب بما لا يجدي طائلا وذلك لأن القوى كلها خادمة لنفس واحدة فالنفس اذا حوز الحس  
المشترك الى الصور الخارجية واستعملها فيها لا يتبقى ذلك لارتسام الصور للباطنة لعدم صرف النفس اليها  
اذ من شأن النفس انها اذا اشتغلت بأمر غفلت عن آخر وتفصيله في كتاب النفس من الشفاء  
[قوله عند ما يستعملان] أي عند استعمال الوهم والتخيلة لاحتياجها عند العقل والنوم الى  
تفصيل المعاني وتركيبها

[قوله فتشعق بذلك الخ] لعدم التقابل  
[قوله واذا انتفى هذان الشاغلان] كما في النوم وان الصور غير واردة عن الخارج والنفس مشغولة  
بدفع الكلال الذي حملت بسبب الحركات العنوية والنفسانية في البقطة  
[قوله أو أحدهما] كما في المرض الذي ينصف البدن فالنفس مشغولة بدفعه كما في الحروف الشديد

[قوله لم يتسع لانتفاشه الخ] فان قلت قد مر انه لا تمنع في الصور الذهنية والظاهر في الصور الخارجية  
فكما جاز أن ينتش النفس بالصور الكثيرة المتخالفة في المقدار الواردة عليه من الخارج فليجوز  
انتش الحس المشترك بالصور الخارجية وبما يرد عليه من القوة للتخيلة قلت هذا قياس للحس المشترك  
على النفس الطائفة والصور الحسية المرتبة فيه على الصور العقلية والفرق ظاهر فالنفس باطل  
[قوله واذا انتفى هذان الشاغلان أو أحدهما] سياق كلامه يدل على أن كلا من ذينك الأمرين  
صارف مستقل كما هو الظاهر فقوله أو أحدهما على تأني سواء كان الشاغلان عبارة عن العقل والوهم  
أو عن تسلط أحدهما وتوارد الصور من خارج

[قوله اذا نام انقطع عن الحس الخ] والظاهر أن يضم اليه ولا يتسلط العقل والوهم عليها بالقبض  
حينئذ فيرتفع المانع بالكلية

المصور من الخارج فيتمتع لا يتقاس المصور من الداخل اذا عرفت هذا فنقول ما يدركه الناظر  
ويشاهده صور مرتسمة في الحس المشترك موجودة فيه ( ويكون ذلك ) أى وجد أنه  
في الحس المشترك وانسامه فيه ( على وجهين هـ الاول أن يرد ) ذلك المدرك ( عليه ) أى على  
الحس المشترك ( من النفس ) الناطقة ( وهي تأخذ من العقل الفعال فان جميع صور الكائنات )  
من الازل الى الابد ( مرتسم فيه ) بل في جميع المبادئ المالية والملائكة السارية ومن شأن  
النفس الناطقة أن تجعل تلك المبادئ اتصالاً معنويًا روحانيًا وتنفش ببعض ما فيها مما كان  
أو سيكون أو هو كائن الا أن استمرارية في تدبير بدنها يدورها عن ذلك فاذا حصل لها بالزوم  
أدنى فراغ قريبًا اتصلت بها ثارتسم فيها ما يليق بها من أحوالها وأحوال من يقرب منها من  
الاهل والولد والاقارب والبلد حتى لو اهتمت بمصالح الناس رأيتها ولو كانت منجذبة  
الهمة الى المقولات لاحت لها أشياء منها ( ثم ) ان ذلك الامر الكلي المنتقش في النفس  
( يلبسه ) ويكسوه ( الخيال ) أي القوة التخيلية ( لما جيل ) الخيال ( عليه ) من المحكاة ( والانتقال )  
من شئ الى آخر مشابه له بوجه ما ( و ) من ( التفصيل ) بين الاشياء المتصلة ( والتركيب )  
بين الامور المتفصلة على وجوه مختلفة وانحاء شتى ( صوراً ) أى يلبسه صوراً جزئية ( اما  
لربية ) من ذلك الامر الكلي ( أو بعيدة ) منه ( فيحتاج ) في معرفة ما ارتسمت في النفس  
على الوجه الكلي ( الى التمييز وهو أن يرجع للمعبر ) رجوعاً ( فقهرياً مجرداً له ) أى لما رآه

[ قوله مرتسم فيه ] أى حاسة لها اما بالفعل يلبسه كما في المقول كما مر أو بالارتسام كما في  
النفوس الفلكية .

[ قوله في جميع المبادئ العالية ] أى المقول على الوجه الكلي  
[ قوله والملائكة السارية ] أى النفوس الفلكية على الوجه الجزئي على رأي المشايخ وعلى التوجيهين  
عند الشيخ وقوله أدنى فراغ من استعمال القوى المدركة والحركة وانما قال أدنى لان الفراغ التام  
يحصل بعد الموت

[ قوله من المحكاة ] في القاموس حكيت فلانواحا كنه شابهت أي محاكات شئ شئ وجعله شبيهاً به

[ قوله يلب ويكسوه الخيال الخ ] ولما كان أكثر أمر الحس المشترك أن يرسم المصور فيه من الخارج  
حكم الزوم عليها بذلك ويحتمل أن تكون الجزئيات المرتسمة في الحس المشترك حالة النوم منعكة اليه  
من النفوس الفلكية

الثام (عن تلك الصور) التي صورها التخيلة (حتى يحصل) المعبر بهذا التجريد اما بمرتبة  
أو بمراتب علي حسب تصرف التخيلة في التصوير والكسوة (ما أخذته النفس) من العقل  
الفعال (فيكون هو الواقع) المطابق لما في نفس الامر (وقد لا يتصرف فيه) أي فيما أخذته  
النفس (الخيال فيزديه كما هو بدية) أي لا يكون هناك تفاوت الا بالكيفية والجزئية (فيقع)  
ما رآه الثام (من غير حاجة) في الرؤيا (الى التبيين) وقد يتصرف فيه تصرفا كثيرا فيقتل  
منه الى نظيره ومن ذلك الظهير الى آخر وهكذا مع تفاوت وجوه المناسبة في تلك النظائر  
حتى يند على المعبر طريق الوصول اليه الوجه (الثاني أن يرد عليه) أي على الحس المشترك  
لا من النفس بل (اما من الخيال) الذي هو خزانة صور الحسوسات بالحواس الظاهرة  
(بما اردتم فيه في اليقظة) فان القوة للتخيلة لما وجدت الحس المشترك خاليا صورت فيه  
بعض الصور الخيالية (ولذلك فان من دام فكيره في شيء) وادتمت صورته في الخيال  
(براه في منامه) وقد تركب التخيلة صورة واحدة من الصور الخيالية المتعددة ونقشها في  
الحس المشترك فتصير مشاهدة مع أن تلك الصورة لم تكن مرسمة في الخيال من الامور  
الخارجة وقد فصل أيضا بعض الصور المتأدية اليه من الخارج ورسومها هناك ولذلك قلنا  
يخلو النوم عن المنام من هذا القبيل (واما مما يوجهه مرض كشوران خلط) من الاخلاط  
الاربية (أو بخار) فان المرض اذا أثار خلطا أو بخارا أو تميز مزاج الروح الحامل للقوة

(قوله أي لا يكون الخ) هذا أخذته من المبادئ العالية اما أخذته من النفوس المنطبعة فلا يكون الفرق  
بالكيفية والجزئية أيضا لكن النفس حيث تكون أخذته لها بتوسط الخيال

(قوله خاليا) أي عن ورود الصور الخارجية

(قوله قل يخلو النوم عن المنام) في الأساس رأى المنام كذا وفلان يرون له المنامات الخييلة بل المعنى  
الاول مستعمل في المتن ويلحق الثاني في التشرح

(قوله واما ما يوجه الخ) عطف على قوله واما من الخيال وهذا ان هما السببان الا كثر بيان وقد يكون  
من تأثيرات الاجرام السماوية فلما قد توقع بحسب مناسبتها ومناسبات قوتها صوراً في التخيل بحسب  
الاستعدادات ليست من تخيل شيء من عالم النيب كذا في الشفاء

(قوله وقد يتصرف فيه تصرفا كثيرا) وبهذا السبب لا اعتماد على رؤيا الكاذبين والشعراء لتعود  
مخيلتهما بالاستعدادات الكاذبة الباطلة

(قوله والمقراوي يرى الخ) طبخة المقراوه حلوة بليلة وشبيمة السوداء باردة بياض فطره وجه المناسبة

التخيلة تغيرت أفعالها بحسب تلك التغيرات (ولذلك فإن الدموي يري في حله الاشياء الحجر والصفاوي) يري (التيران والاشمة والسوداوي) يري (الجلال والادخنة والبلمي) يري (الماء والالوان البيض) وبالجملة فالمخيلة تحاكي كل خلط أو بخار بما يناسبه (وهذا) الوارد على الجنس المشترك (تسميه) الواردين عليه من الخيال أو بما يوجب مرض أو غلبة خلط (من قبيل اضناث الاحلام لا يتبع هو ولا تميره) بل لا تميره (فروع للمعتزلة) متفرعة على القدرة والعجز (الاول اخنافوا فيمن يتمكن من حمل مائة من فقط ولا يتمكن من حمل مائة أخرى معها) أي مع المائة الاولى (فقيل) هو (عاجز عن حملها) أي عن حمل المائة الاخرى هذا هو الموانع لكلام الآمدي وان كان الموجود في أكثر النسخ حملها (وقيل) هو (لا يوصف بالعجز ولا بالقدرة) بالنسبة الى الاخرى فلا يقال هو عاجز عن حمل المائة الاخرى ولا هو قادر عليها (وقيل) هو (قادر على حمل احدهما) أي احدي المائتين (من غير تبين) وغير قادر على احدهما من غير تبين أي هو قادر على حمل

(قوله أو غلبة خلط) أي من حيث الكم من غير أن يكون هناك مرض يوجب توازنه فان التباينة أيضاً موجبة لحاكمة المستحيلة الخلط الغالب بما يناسبه  
(قوله اضناث الاحلام) والاحلام جمع حلم بالضم ما راء التام في نومه والاضناث الخلط أي من اخلاط الاحلام ليس لها تأويل

(قوله هذا هو الموانع) وهو محل الخلاف وفيهم اذ لا خلاف في عدم القدرة على حمل مجرودها [قوله وقيل هو قادر على حمل الخ] فيه أن الكلام في حمل المائة الاخرى بشرط الانضمام مع المائة التي يتمكن من حملها حق يقال أنه قادر على حمل مائة غير معينة من هذه الجملة وليس بقادر على حمل مائة غير معينة منها وقوله أي هو قادر لم يظهر لي قاعدة هذا التفسير

(قوله وما يوجب مرض أو غلبة خلط) ان قلت كلامه السابق يدل على ان ثوران الخلط الذي هو عين غلبته يوجب مرض فما يوجب غلبة خلط هو عينه ما يوجب مرض الملقط أو ههنا ليس في قوله قلت فليكن بمعنى الزاوة والتخير في التعبير ومشله كثير في النتائج أو يراد بما يوجب مرض ما يوجب بواسطة اثره بخار لاخلط من الاخلاط الاربعة التي هي السوداء والصفاوي والدم والباقي بقية الملقاة  
(قوله اضناث الاحلام) الاحلام جمع حلم بالضم وهو ما راء التام واضناثها تحاليلها جمع ضفت وأصنفه جامع من اخلاط النبات وحزم فاستعبر لروا الكاذبة وانما جمعوا المبالغة في وصف الحلم بالملاان كقولهم لان يركب الخيل أو لتضمنه أشياء مختلفة  
(قوله وقيل هو لا يوصف بالعجز ولا بالقدرة) هذا بناء على ان العجز صفة وجودية أو عدم ملكة

مائة غير معينة من هذه الجملة وليس بقادر على حل مائة منها غير معينة أيضاً (والكل) أي جميع هذه الاقوال الثلاثة (متنافض لأصلهم) ومذهبهم (في) وجوب (تعلق القدرة بجميع المقدورات) فإن المائة الاخرى معينة كانت أو غير معينة من جنس مقدورات العبد فالتقول بأنه عاجز عنها أو غير قادر عليها يتناقض ذلك الاصل (فإن قيل مذهبنا) ما ذكرتم لكن لا مطلقاً بل بشرط وهو (أن لا تتعلق) القدرة الواحدة (في وقت) واحد (في محل) واحد (من جنس) واحد (بأكثر من) مقدور (واحد) ولو كانت القدرة على حل مائة قدرة على حل مائة أخرى لكان ذلك مخالفاً لأصلنا المشروط بما ذكرنا (فلنا) في الرد عليهم (الحل) فيما نحن فيه هو (المحمول) التحرك (وهو مختلف) يعني أن أن المقدور ههنا هو الحركة وعلمها المائتان فهو ممتد لا واحد فلا يكون تعلق القدرة بجزء كليهما مخالفاً لذلك الشرط فإن قالوا المحل وإن كان مختلفاً إلا أنه لم يوجد له من القدرة غير ما يوازي الاعتمادات في احدى المائتين فهو لا يقدر على حل الجميع الا بزيادة

(قوله في وجوب تعلق القدرة بجميع المقدورات) متخالفة أو متباعدة أو متضادة

(قوله بشرط وهو أن لا يتعلق الخ) فانه يستلزم اجتماع اللتين

(قوله فهو لا يقدر على حل الجميع) أي على حل المائة الاخرى مع الضماها بالاولى فان الكلام فيه وإذا لم يكن ذلك مقدوراً فلا شأن في ذلك الاصل

(قوله يتناقض ذلك) فان قلت حل المائة الاخرى مقدور بشرط عدم الضماها الى المائة الاولى وهذا القدر يكفي في اطراد ذلك الاصل قلت كلامهم في المائة الاخرى ولو منضبة الى الاولى لاني مجموع اللتين واعتبار الضماها اليها لا يخرجهما من كون حلها من جنس مقدورات العبد (قوله قلنا في الرد عليهم الخ) وأيضاً يتناقض ذلك الذي ذكره بالقدرة على حل أجزاء المائة فان التاخر على حل المائة قادر على حل عشرة وعشرة أخرى ضرورة فلو تم ما ذكره لعل على انتفاء تعلق القدرة بكل من العشرين مثلاً اللهم الا أن يقال الشرط للذكر شرط وجوب التعلق لاجوازه تأمل (قوله فان قالوا المحل وإن كان مختلفاً الخ) لا يخفى أن أصلهم اذا كان وجوب تعلق القدرة بمقدورين من جنس واحد في محلين مختلفين لم ينفع هذا القول الا أن يبقى على مذهب وجوب تعلق القدرة بالمقدورات من جنس واحد في محال متعددة لا مطلقاً بل اذا وجد ما يوازي اعتمادات تعلق المقدور فيما له اعتماد وحيلته لم يستقم قوله في الجواب وإن قلتم انه الخ لان مجرد كون المقدورين من جنس واحد في محلين مختلفين لا يكفي في وجوب التعلق على هذا التوجيه والنظام ان ما ذكره ههنا يثبت الفرق الثالث فان المائتين التالفتين محال مجتمعة لا يكفي في حلها قدرة واحدة لكن يتوجه عليه بعد تسليم

في القدرة موازنة لاعتمادات للمائة الاخرى حتى لو خلق له ذلك الرائد لكان قادراً على رفع الجميع فلتا هذا وان تخيل في المائتين المتلاصقتين فاقولون في مائة أخرى منفصلة عن المائة المحولة فان قلتم انه متسكن من حملها مع حمل الاولى مع انه لم يوجد له من القدرة غير ما يوازي اعتمادات الاولى فهلا يجوزون ذلك في المائتين المتصلتين وان قلتم انه لا يتمكن من حملها بالقدرة التي تمكن بها من حمل المحولة فقد ناقضتم اصلكم لا محالة لان المقدورين من جنس واحد في عشرين مختلفين \* القرع (الثاني شخصان يقدر كل منهما) (على حمل مائة من اذا اجتمعا عليه) أي على حمل المائة وحملها مما قد اختلفت المنزلة ههنا (فمنهم من قال) وهو أكثرهم (حملها واقع بقدرة كل واحد واحد) فكل منهما يفعل في كل جزء من أجزاء المائة حال الاجتماع ما كان يفعله حال الانفراق (ويلزمه اجتماع قادريين) مستقايين (على مقدور واحد) فيستغنى بكل منهما عن الآخر (وربما التزم) هذا القائل جواز اجتماعهما وان كان مستبعداً جداً بل مستحيلاً (ومنهم من قال) وهو عباد الضمير

(قوله أسلكم) من وجوب تعاق القدرة بجميع المقدورات المشروطة بذلك الشرط [قوله فمنهم من قل الخ] في أنهم لم يقولوا بوقوعه بمجموع القدرتين بان يكون كل واحد منها في صورة الاجتماع مؤثراً تماماً لان حمل المجموع إنما يحمل الآخر فاذا اجتمعتا على جزء لا يجزى فاما ان يقال ليس لشيء منها تأثير في مع المجموع وهو ظاهر البطلان لان المجموع ليس سوى القدرتين أو يقال يتوزع التأثير في يلزم اقسام الجزء

[قوله وربما التزم الخ] بالترق بين الموجبتين والقدرتين فان القدرة تابعة للإرادة فيجوز أن يريد إيقاع مقدور واحد بالاتفاق وان كان كل واحد منهما كافياً في إيقاعه القدرة الواحدة الخ فيمن أن الحركات الواقعة في الحال بطريق التوليد صادرة عن قدرة واحدة اذ لا دليل على إثبات أكثر منها والحركات الواقعة في الحال المتلاصقة صادرة من قدرة مساوية بعدد الأجزاء التي لا تجزى ولا يجوز أن يقع من قدرة واحدة

إيمانه على التوليد نقل الكلام الى حمل أجزاء المائة المتحدة والظاهر في التقرير ههنا ما ذكره الأبهري حيث قال ولو انفصلوا من هذا قائلين بان الحركة القائمة بالمائتين المتصلتين محلها واحد لما أمكنهم الانفصال في المائتين المنفصلتين تأمل

[قوله فمنهم من قل الخ] الحق أن يقال ان الحمل واقع بمجموع القدرتين من حيث هو مجموع وكل من الشخصين لا يستقل بإحدى الوجه الذي وقع ما اجتماعهما غاية الأمر ان كلا منهما يستقل بمحله في الجهة كما سيبيح مثله في مباحث التوليد من الالهيات لكن لم يقل في المنزلة فلذا ورد عليهم الرد

والسكبي (هذا حامل للبعض) بحيث لا يشاركه فيه صاحبه (وذاك) حامل (للبعض) الآخر كذلك فلا يثبت لها فتلان في جزء واحد من المائة المحولة (ولا ينجني ما فيه من التحكم) اذ لا بد أن يكون فعل كل منهما في بعض معين في نفس الامر ولا يبدل الى ذلك (فان نسبة كل جزء) من أجزاء المائة المذكورة (الى كل واحد) من المتأخرين (على السوية) فلا يتبين شئ منها لفعل أحدهما الفرع (الثالث) وهو مبني على تأثير القدرة الحادثة والتولد أيضاً (قالوا القدرة الواحدة قد تولد في محال متفرقة حركات) (متعددة) (الى جهات مختلفة) فيجوز أن يحرك الشخص بقدرة واحدة جزءاً الى جهة وجزءاً آخر الى جهة أخرى وجزءاً ثالثاً الى جهة ثالثة وهكذا بأن يضرب مثلاً يده عليها دفسة فتتفرق في ثلاث الجهات (واما في محال مجمعة) كأجزاء متلاصقة (فلا) يجوز أن تولد القدرة الواحدة فيها حركات متعددة بأن تحرك معا الى جهة واحدة (بل يجتمع على عشرة أجزاء مجمعة) (بمتلاصقة) (عشرة أجزاء) من القدرة فالقدرة على تحريك كل جزء) من تلك العشرة المجمعة (غير القدرة على تحريك) الجزء) (الآخر) فيكون هناك عشر قدر بازا عشرة أجزاء وبالجملة يجب أن يكون عدد القدرة الثالثة المتأخر على التحريك مساوياً لعدد الاجزاء المجمعة (والا) أي وان لم تكن القدرة على تحريك جزء غير القدرة على تحريك الجزء الآخر بل جاز أن يكون القدرة على تحريك جزء قدرة على تحريك جزئين (اكان) أي تلك القدرة وذكرها يتأويل المتسكن (قدرة على تحريك الاجزاء بالثلاثة ما بلغت) اذ ليس عدد اولي من عدد فيلزم أن تقدر البقية على تحريك الجبل وهو باطل بالضرورة وقد عرفت بطلان عدم الاولوية قال الآمدي هذا الفرع مما اتفق عليه القائلون بالتولد

[قوله مختلفة] قيد اضافي فان الاجزاء المتفرقة بعد الضرب يحرك كل منها الى جهة من الجهات الاعتبارية وكذا وحدة الجهة المتلاصقة فان تحركها لتلاصقها يكون الى جهة واحدة (قوله قال الآمدي الخ) يعني أن كل واحد من الاجزاء واقعة بطريق التولد بتوسط فعل واحد مباشر في صورتين وهو كضرب اليد مثلاً قالوا يوقوعها في حال التفرق بقدرة واحدة واستناعاها حال الاجتماع بحكم والفرق الذي ذكره من لزوم قدرة البقية على تحريك الجبل باطل لا تنافي على قدمه باطله [قوله الى جهات مختلفة] قيل انما خص الجهات المختلفة بالذكر لان صدور الحركات الى جهات مختلفة من القدرة الواحدة أبعد من صدورهم الى جهة واحدة لانها أثر واحد فيه على تجزئهم ذلك بطريق الاولى وقيل بل لانهم لا يجوزون توليد القدرة الواحدة حركات المحال المتفرقة الى جهة واحدة

وهو من قبيل تحركاتهم الباردة ودعائهم الجمادة فانه اذا قيل لهم لم كانت القدرة الواحدة تحرك الاجزاء المنفردة وتوجب في كل واحد منها حركة ويمتنع عليها ذلك عند انضمام الاجزاء مع انه لم يحدث بالانضمام نقل ولا زيادة في الاجزاء بل لا فارق هناك سوى الاجتماع والافتراق لم يحدوا الى الفرق سيلا ولذلك قال ابو هاشم وغيره من فضلاء المعتزلة لا ندرى لذلك سببا غير اننا وجدنا ان ما يسهل علينا تحريكه عند الافتراق يسهل علينا عند ذلك الاجتماع وهذا الذي قالوه وان كان حقا الا انه لا يدل على وجوب اجتماع قدر موازية لأعداد الاجزاء المتلاصقة ولا على أن يكون هناك حركات بمقدار الاجزاء لجواز أن يقال يجري عادته تعالى بخلق القدرة على التحريك حال الافتراق دون الاجتماع وأن يقال أيضا تمايز التحريك في المجتمعة على وجود قدرة أخرى منضمة الى الاولى من غير أن يكون عدد القدر بمقدار اجزاء ولا يحصى لهم عن ذلك وأما الجبائي فانه قال انضمام الاجزاء مانع من التحريك الا ترى ناعجده القادر على الشيء يمتنع عليه الشيء بالربط والتقييد وليس ذلك الاسباب انضمام

(قوله ما يسهل علينا) بحيث لا يقع بحريته قوله بخلق التحريك حال الفرق دون الاجتماع وفي بحث لان الفرض في بعض المسور مسلم والمستدل معترف بعدم خلق القدرة لكن الكلام فيها اذا وقعت التحريك حال الافتراق والاجتماع بطريق التوليد من قبل واحد مباشر في حال الافتراق واقع بقدرة واجدة وفي حال الاجتماع بقدرة متمتدة وبهذه تظهر بطلان الفرق بما ذكره الجبائي من أن الاجتماع مانع التحريك وأن ما ذكره ليس من جهة الفرع الثالث اذ منتهاه انه بعد وقوع حركة الاجزاء في الجالين بل هو بقدرة واحدة أو بقدرة متمتدة بل هو فرع بانفرادها وان جعل الآدمي من نعمة قدرة وسدور المصنف فان نظره أدق

(قوله من غير أن يكون الخ) وما ذكرته من أنه ليس مدد أولى من عدد فباطل

[قوله وهو من قبيل تحركاتهم الباردة] ولله أيضا مناقدة أصلهم من وجوب تعاقب القدرة الواحدة الحادثة بجميع أجناس مقدورات الخلق

(قوله لم يحدوا الى الفرق سيلا) فان قلت لهم أن يتولوا توليد القدرة ابتداء أقوى منه بواسطة أو أكثر وفي صورة الاجتماع التحريك الجزء الذي تحم اليه بلا واسطة ولا بعده بواسطة أو أكثر قلت يمكن أن نفس اليه جميع الاجزاء في صورة الاجتماع كما اذا فرضنا سطحاً جوهرياً مركباً من الجواهر الفردة ويوضع على الكف ويرفع وان لا يمس في صورة التفرق الا بعض الاجزاء وهو ظاهر فلا يحدوي الفرق المذكور في جميع المواضع



أجزاء التقييد الى وجليه وهو مبني على أصله في جواز منع القادر وقد بان بطلانه وان سلمنا صحة للتع فلا نسلم صحة التليل بانضمام أجزاء التقييد الى وجليه بل جاز أن يكون المنع المبني مختص بصورة التقييد ولا وجود له فيما نحن فيه من الاجزاء المجتمعة وكيف لا والفرق واقع بينهما من جهة أن مانع التقييد لا يزول وان تضاعفت القدرة بخلاف الاجزاء المجتمعة فانه قال بزوال المانع بتقدير ان يوجد قدره وازية لعدد الاجزاء المنضمة وما قلناه بين أن كلام الجبائي من تمة الفرع الثالث كما هو للنسب لكن الموجود في أكثر نسخ الكتاب هكذا (الرابع) أي من الفروع (قال الجبائي الاجتماع يمنع التحريك كالقييد) فانه مانع عن الشيء لمن هو قادر عليه (وهو) أي كونه تقييد مانعاً عن الفعل (فرع أن المعلوم مقدور) حتى يتصور كون القادر على فعل ممنوعاً منه اذ لا مجال للمنع بالتفليس الى الفعل الموجود لكننا بينا بطلان كون المعلوم مقدوراً بما ثبت من وجوب كون القدرة مع الفعل لا قبله (وبه) أي يكون الاجتماع مانعاً عن التحريك (منع) الجبائي (كون القادر على حمل مائة من تأذراً على حمل المائة الاخرى) معها وحكم بأنه ليس قادراً على حملها وفيه بحث لان كون الاجتماع مانعاً من الفعل يقتضي كون ذلك القادر قادراً على حمل الاخرى ممنوعاً منه لا كونه غير قادر عليه (والقصد الحادي عشر) أي من مقاصد هذا النوع وكأنه هو من الناسخ فان هذا للبحث من فروع المنزلة لا من مقاصد النوع الرابع فان جعل كلام الجبائي من تمة الفرع الثالث كما فعله بعضهم في شرح هذا الكتاب كان هذا فرماً رايماً وان جعل فرماً على

(قوله من جواز منع القادر) يعني ان للمنع قادر

(قوله وما قلناه الخ) قد عرفت خال ما قلناه وان جعله فرماً رايماً أولى

(قوله كما فعله بعضهم) بان اسقط لفظ الرابع

(قوله وما قلناه بين أن كلام الجبائي يدل على أن الاجتماع يمنع التحريك) سبق الكلام يدل على أن الجبائي يقول بوجود القدرة على تحريك الاجزاء المجتمعة وتختلف التحريك عنها لمانع الاجتماع وغيره لا يقول بوجود القدرة فيما لا يحل هذا التتميل يصح جعل كلام الجبائي فرماً رايماً الا أن الشارح نظر الى أن الفرع الثالث المذكور في المتن يزيد القدرة الواحدة في مجال متفرقة حركات متعددة الى جهات وعدم توليد ما في محل مجتمعة فادرج فيه مذهب الجبائي غاية في الباب انهم بعد ما اتفقوا على عدم التوليد هنا فالجبائي على محقق القدرة على التحريك وتخلله لمانع والباقيون على انتهاء القدرة عليه يشمر بما ذكره قول الشارح من تمة الفرع الثالث

حدة كان هذا فرعاً خامساً وأما جعله مقصداً حادى عشر فلا وجه له (القدرة المحركة بمنة  
 وبسرة هل تقدر) وتقوى (على التصعيد) والرفع الى جهة اللقوق (منهم من جوزه ومنهم  
 من منعه للفرق بين الدرجة والرفع ضرورة) فان كل ما قل يحد تفاوتاً بينهما ويظهر ان  
 رفع شئ أشق وأقوي من تحريكه حرجة (وعليه) أى على اللتح (البهشية) أى الطائفة  
 التابعة لراى أبى هاشم (وأوجبوا) للتصعيد والرفع (زيادة قدرة واحدة) على القدرة المحركة  
 بمنة وبسرة (ولا يخفى ما فيه من التحكم) اذ لا وجه لحصر الزيادة الكافية على القدرة  
 الواحدة لجواز الاحتياج الى ما يزيد عليها في المقصد الثاني عشر بل الحادى عشر لما  
 عرفت (القدرة متغيرة للمزاج من وجهين \* الاول المزاج وأثره من جنس الكيفيات  
 المحسوسة) بالقوة الالامسة وذلك لان المزاج كيفية متوسطة بين الكيفيات الاربع المشهورة  
 وهي بالحقيقة من جنسها الا انها منكسرة ضعيفة بالنسبة اليها فيكون أثرها وحكمها من  
 جنس أحكام هذه الكيفيات الا انه يكون أضعف من أحكامها ولا شك أن أحكام هذه  
 الاربع وآثارها من جنسها أيضاً فالزجاج وأثره من جنس الكيفيات للذوسة (دون القدرة)  
 فأنها ليست مدركة باللمس وليس أثرها من جنس هذه الكيفيات فليست القدرة نفس

(قوله بقدرة واحدة) أى بقدرة متعلقة بكل ذلك المحل من حيث هو ولا يحتاج الى قدرة متعددة  
 بحسب الاجزاء على ما قال جهورهم كما مر وعلى هذا اندفع التحكم الذى ذكره الشارح  
 (قوله كيفية متوسطة) اما صلة عن تلك الكيفيات المنكسرة أو قائمة على المركب بعد انكسارها  
 على اختلاف بين الأطباء والعلميين

(قوله وحى في الحقيقة من جنسها) وان كان في الظاهر مخالفة لها من حيث ان الكيفيات الاربع  
 تؤثر باللاتا بظاهر البدن بخلاف المزاج فانه يؤثر باللاتا بالباطن  
 (قوله دون القدرة الخ) انذرة الى الكبيرى فهو استدلال بالشكل الثاني بوجهين الاول ان المزاج  
 من جنس الكيفيات الاربع ولا شئ من القدرة كذلك فلا شئ من المزاج بقدرة فلا شئ من  
 القدرة بمزاج

(قوله لان المزاج كيفية متوسطة) كون المزاج عبارة عن الكيفية المتوسطة انما هو مقدم الأطباء  
 وأما عند الحكماء فكيفية أخرى حادثة عند الانكسار التام

(قوله فليست القدرة نفس المزاج) قد يقال يجوز أن يكون لتبوع واحد باعتبارات مختلفة نوايع  
 متنوعة فتتغير النوايع لا يستلزم تعدد التبوع وهذا انما يرد اذا جعل دليل التعدد اختلاف الآثار وأما  
 اذا جعل كون أحدهما ملهوساً دون الآخر وجعل اختلاف الآثار مؤيداً له فلا وقد يستدل على

المزاج بل هي كيفية تابعة له (الثاني المزاج قد يمانع القدرة كما عند القنوب) فان من أصابه لتوب واعياه يصدر عنه أفعاله بقدرة واختياره ومزاجه يمانع قدرته في تلك الأفعال والشئ لا يمانع نفسه فالقدرة غير المزاج (المقصد الثالث عشر) بل الثاني عشر قال الامام الرازي لفظ القوة وضع أولا للمعنى الموجود في الحيوان الذي يمكنه به أن يصدر عنه أفعال شاة من باب الحركات ليست بأكثرية الوجود عن الناس ثم ان القوة بهذا المعنى مبدأ ولازنا أما المبدأ فهو القدرة أعني كون الحيوان اذا شاء ففعل واذا لم يشأ لم يفعل وأما اللازم فهو أن لا يفعل عن الشئ بسهولة وذلك لان مزاويل التعريكات الشاة اذا انقل عنها صده ذلك من اتمام فعله فلا جرم صار اللا افعال دليلا على الشدة ثم انهم نقلوا اسم القوة الى ذلك المبدأ وهو القدرة والى ذلك اللازم وهو اللا افعال ثم أن للقدرة وصفا هو كالجنس لها أعني الصفة المؤثرة ( قوله المبدأ وهو القدرة ) كونها مبدأ باعتبار ان القوة بذلك المعنى هي القدرة الشديدة فكانه

القدرة مع وصف الشدة

( قوله أعني الصفة المؤثرة ) فان أردب الصفة ما يعم الجوهر والمرض كان شاملا للطبيعة والصور والتولجية كاس وان خص بالمرض فلا

التقدم بان المزاج يوجد في المعادن والنباتات ولا قدرة فيما فقد ثبت تمايزهما وفيه ان هذا لا يدل على مغايرة المزاج الحيواني للقدرة الموجودة في الحيوان وهو المقصود

( قوله قد يمانع القدرة كما عند القنوب ) فان قلت المانع هو التثقل قلت بل المزاج يمانعها باعتبار الثقل والكلال المارض له وقد يقال التمسك في تحقق القدرة فيمن أصابه الاعياء هو الوجدان فليتمسك به في المغايرة من أول الامر وفيه نظر لانه يتوقف على كون المزاج مدركا بالوجدان

( قوله أن يصدر الخ ) المراد من الباء السببية القريبة التي يتبادر منها فلا يصدق التعريف هل مبدأ هذا المعنى أعني القدرة المطلقة

( قوله أما المبدأ فهو القدرة أعني كون الحيوان الخ ) قال رحمه الله تعالى القدرة بهذا المعنى مبدأ لجميع الأفعال الاختيارية ولا تختص بمبدئيه يعني يمكن به صدور الأفعال الشاقة طعما وليس مراده الاختصاص أيضا بل بيان مبدئيتها ثم قل والحاصل أن القوة هي القدرة الكاملة ومبدؤها أصل القدرة وهذا وفي تفسير القدرة بالسكون المذكور مساعدا لانه اعتباري بخلافها فالمراد صفة بها السكون

( قوله فلا جرم صار للافعال دليلا على الشدة ) لا يخفى أن وجود اللازم من حيث هو لازم لا يدل على وجود المزموم الا أن يثبت المساواة بينهما ولم يصحح بها ههنا فالاقرب أن يقال الشدة يلزمه الاتعمال فعدم الاتعمال يدل على الشدة والقوة

( قوله أعني الصفة المؤثرة ) لو يدل الصفة بالاسر يظهر تناوله للصورة الجوهرية المؤثرة لسكان أولى

في التبر ولما لازم هو الامكان لان القادر لما صبح منه أن يفعل وصبح منه أن لا يفعل  
كان امكان الفعل لازماً لقدرته فنقلوا اسم القوة الى ذلك الجنس وذلك اللازم فيقولون  
للأبيض انه أسود بالقوة أي يمكن أن يصير أسود وسموا الحصول والوجود فعلاً وان كان  
في الحقيقة انفعالا بناء على أن المعنى الذي وضع له لفظ القوة أولاً كان متعلقاً بالفعل فلما  
سموا بهذا الامكان قوة سمو الامر الذي تعلق به الامكان وهو الوجود والحصول فعلاً  
واللهندسون يعملون مربع الخط قوة له كأنه أمر يمكن في ذلك الخط خصوصاً اذا اعتقد  
ما ذهب اليه بعضهم من أن حدوث المربع بحركة ذلك الخط على مثله ولذلك قالوا وتر القائمة  
قوي على ضلعها أي مربعه يساوي مربعيهما واذا انتقش هذه الماتى على صحيفة خاطرك

(حسن جلي)

(قوله ولما لازم هو الامكان) بين الامام العلاقة بين القوة والامكان الماتى والذي يطلق عليه القوة  
هو الامكان للثان لعدم فلا تقرب ويشير اليه للمصنف  
(قوله بناء على أن المعنى الذي اخ) حاصل ما ذكره انه شبه الحصول والوجود بالفعل في كونه متعلقاً  
بقوة وان كانت القوة في الموضعين بمعنىين

[قوله واللهندسون يعملون الخ] قال في المباحث للشرقية ثم ان اللهندسين لما وجدوا بعض الخطوط  
من شأنه أن يكون ضلعاً لمربع وبعضها ليس يمكناً له ذلك جعلوا ذلك المربع قوة لذلك الخط كأنه أمر  
يمكن في ذلك الخط وخصوصاً لما اعتقد بعضهم أن حدوث المربع هو بحركة ذلك الضلع على مثل قننه  
ثم قال فاذا عرفت القوة عرفت القوى وعرفت ان غير القوى اما الضعيف واما العاجز واما سهل الانفعال  
واما الضروري واما غير المؤثر واما أن لا يكون المقدار الخطي ضلعاً لمقدار سطحي مفروض فقد ظهر من  
كلامه مقابل كل معنى من معاني القوة وانه مشتق من القوة القوي على جميع الماتى

(قوله خصوصاً اذا اعتقد ما ذهب اليه بعضهم الخ) قال رحمه الله تعالى هذا الاعتقاد ضيق لان  
السطح لا يحصل من الخط كان الخط لا يحصل من التفتة وكان الجسم لا يحصل من السطح بل هي  
امراض لما ولا يتقدم العرض بالوجود على عمله القائم هو به لم يتوهم حركة الخط على مثله تجيل  
المربع وأما أن حدوثه فيها فكلا

[قوله ولذلك قالوا وتر القائمة قوي على ضلعها أي مربعه يساوي مربعيهما] أي ولان اللهندسين  
يعملون مربع الخط قوة له قالوا وتر القائمة قوي على ضلعها أي على مربع ضلعها وأرادوا ان مربعه  
يساوي مربعيهما والتقريب أن مجموع مربعيهما حيث يكون قوة للوتر فيندرج في قولهم مربع الخط قوة  
له وهذا الكلام يستدعي نوع توضيح فقول وتر القائمة هو الخط الواصل بين ضلعها والمربع فديطلق  
على العدد الحاصل من ضرب عدد في نفسه مثلاً اذا ضرب عشرة في نفسه حصل مائة قائمة مربع

فلنرجع الى ما في الكتاب فنقول ( القوة قال لقدرة والمراد هنا جنبها ) أي المتصور  
في المقصد بيان القوة التي هي جنس القدرة ( وهو ) كما قاله ابن سينا ( مبدأ التغير في  
آخر من حيث هو آخر وقولنا من حيث هو آخر ليدخل فيه ) أي في هذا الحد  
( المالعج لنفسه فانه يؤثر من حيث هو عالم بصناعة الطب ) عامل بمقتضاها ( ويتأثر من  
حيث هو جسم يتبدل غما بلاقيه من الدواء وهذا مبني على ما يقادير الى الاوهام من  
أن الانسان هو هذا الجسم والتحقيق أن المالعج المؤثر هو النفس الناطقة والمالعج المتأثر

( قوله القوة قال لقدرة الخ ) فهذه المناسبة أورد بيان معنى القوة في بحث القدرة  
( قوله يعني ان المتصور الخ ) بخلاف المعاني الأخرى فان بينها موكول في المقاصد الآخر وذكرها  
هنا استطراد ليان اطلاقات القوة فان بيان الامكان قد مر في الامور العامة والقدرة قد مر في المقاصد  
السابقة والافعال سيجي في الكيفيات الاستعدادية  
( قوله هو النفس الناطقة ) وان كان باعتبار تعلقه بالبدن اذ لا بد في العلاج من استعمال الاعضاء

الشرية والعشرة جذر المائة وقد يطلق على سطح محيط به أربعة اضلاع متساوية وهو المراد هنا كما هو  
الظاهر ومساواة مربع الوتر بمربعي الضلعين يستقيم على كلا المعنيين فلتصور غل المعنى الاول ليتضح غل  
المعنى الثاني أيضاً فنقول اذا فرضنا كلا من ضلعي القائمة عشرة أجزاء متساوية فربيع كل ضلع مائة  
مثلاً لانها الحاصلة من ضرب عشرة في نفسها ومربع الوتر يساوي مربع مجموع الضلعين أي المائتين  
فلوتر جذر مائتين وانه فوق أربعة عشر جزءاً وأقل من خمسة عشر وذلك لان الحاصل من ضرب  
أربعة عشر في نفسها مائة وستة وتسعون من ضرب خمسة عشر في نفسها مائتان وخمسة وعشرون فلا بد  
أن يكون جذر المائتين فيما بينهما وإذا تخيلت هذا تخيلت المساواة على المعنى الثاني أيضاً قلبتأمل

[ قوله مبدأ التغير في آخر الخ ] قال الشارح في حواشي التجريد القوة بحسب الاصطلاح يتناول القوة  
الفعلية والاعتقالية أي التي نهيا عليها نحو الفعل أو الاعتقال فلذلك أخذوا في تعريفها التغير الشامل  
للفعل والاعتقال وقال أيضاً فان قلت هل يطلق القوة للمؤثرة على القوة الاعتقالية قلت صرح بذلك  
بعضهم وادعى أنهم أرادوا بالتأثير هنا تغير مطلقاً سواء كان تأثيراً أو تأثراً ثم قال بمدقول قول الكناهي  
القوة بمعنى الصفة للمؤثرة عرفها الشيخ لها مبدأ التغير في آخر من حيث هو آخر وهذا الكلام منه  
يزيد الملاق التآثير على المعنى للتناول للتأثير والقبول كما مر فقد ظهر لك من سياق كلامه أنه حل التغير  
في تعريف الشيخ على المعنى الشامل للتأثير والتأثر وجعل التعريف شاملاً للقوة الفعلية والاعتقالية وفيه  
بحث لان التغير بحسب مفهومه وان كان أهم الا أن اعتبار كون ذلك التغير في آخر يدل على تخصيص  
التعريف بالقوة الفعلية لان التبادر هو المناقبة بين عمل المبدأ وعمل التغير ولو بالاعتبار كما لا يخفى اللهم  
الا أن يقال الأخيرة معتبرة بالنسبة الى الفاعل مطلقاً فإسفل التعريف انها مبدأ التغير من شيء في آخر  
( قوله وللتحقيق ان المالعج الخ ) قيل للمالعج هي الطلب العمل فهي لا تختص بالنفس لانها لا يكون

هو البدن وهما متبايران بالذات فالأولى أن يمثل بمعالجة الإنسان نفسه في إزالة الاخلاق الرديئة التي هي أمراض نفسية وانما كان هذا التقييد موجبا لمعوم الحدود ودخول ما كان خارجا عنه لان التباين من لفظ الآخر هو المتباين بالذات فلما قيد بالحقيقة علم أن التباين بالاعتبار كاف والقوة بهذا المعنى تنقسم الى اقسام أربعة لان الصادر من القوة اما قبل واحد أو افعال مختلفة وعلى التقديرين اما أن يكون لها شعور بما يصدر عنها أولا فالأول النفس الفلسفية والثاني الطبيعة المنصيرية وما في معناها والثالث القوة الحيوانية والرابع النفس النباتية وقد مررت الاشارة اليها قال الامام الرازي بعض هذه الاقسام صور جوهرية وبعضها صور اعراض فلا تكون القوة مقولة عليها قول الجلس بل قول المرض العام لا متنازع اشتراك الجواهر والاعراض في وصف جنسى (وتقال) القوة (للامكان المقابل للفعل لانه) أي هذا الامكان (سبب للقدرة عليه)

(قوله هو البدن) لانه من حيث كونه متماثل النفس اذ لا بد من الحية حين العلاج  
(قوله وانما كان الخ) دفع لما يترامى من انه يخالف لما تقرر من أن التقييد في الانيات لاخراج واسم  
الدفع ان لما اذا كان التقييد تخصيما للانيات السابق اما اذا كان تفسيرا له من معنى الى معنى اعم فهو التعميم  
[قوله في وصف جلدي] والالم تكن المقولات العشرة أجناسا عالية

الابالات بدنية نعم يمكن ادعاء اختصاص الطب بالعمل بالنفس وان كان حصوله لها بمعاونة الآلات البدنية فالعلاج بكسر اللام ليس في التحقيق إلا المجموع وأما للعلاج بالفتح فيجوز ان يكون هو المجموع أيضاً لان النفس لما جاز تأثرها مما ارتسم في قواها بان يفتش بكليات تلك الجزئيات المرتبة في القوى ويحصل لها بواسطة تلك الانتفاش اعراض نفسية كالغضب ونحوه جاز أن يتأثر أيضاً من الاحوال البدنية المعارضة لقوى من الصحة والمرض والجواب ان آلات الفعل لا يسند اليها الفعل حقيقة وانما يسند اليها الفاعل  
(قوله وانما كان هذا التقييد موجبا الخ) اشارة الى جواب ما يقال المقول كون التقييد في الانيات موجبا لحسوس الحد وخروج ما كان داخلا قبله فكيف انعكس الأمر ههنا واسم الجواب ان المذكور ههنا ليس ليس بقيد لما قبله من التحقيق بل ازالة لتقييد المتوهم منه وهو وجوب المغايرة الذاتية لكن في دلالة قيد الحقيقة على كفاية التباين الاعتباري نوع مناقشة يتدفع بلزوم استنوا كما اذا لم يعمل عليه فتأمل  
(قوله فالأول النفس الفلسفية) قال الشارح في حواشي التجريد انحصار القوة الشاعرة التي تكون مبدأ لفعل واحد في النفس الفلسفية مما لا دليل عليه وكذا الحال في سائر الاقسام ولعلمهم بنوا ذلك على ما وجدوه ولم يدعوا في ذلك حصراً عقلياً كما في انحصار العناصر

(قوله وما في معناه) لا تصور النوعية لامركبات مثل الصورة المبردة التي للافلون والمسخنة التي للمريون والحرارة والبرودة على ما مر

أى على الشيء الذى تعلق به هذا الامكان (بجائزاً) وذلك لان القدرة انما تؤثر وفق الارادة  
 التى يجب مقارنتها لعدم المراد فلولا الامكان المقارن لعدم وهو الذى يقابل الفعل لم تؤثر  
 القدرة فى ذلك المراد فهذا الامكان سبب للقدرة بحسب الظاهر ولما كان القدرة مسببة بالقوة  
 أطلق اسمها على سببها وانما لم يحمل الامكان المقابل للفعل لازماً للقدرة كما زعمه الامام الرازي  
 ووجهه بأن القادر هو الذى يصح منه الفعل أو الترك كما قلناه لان اللازم للقدرة على توجيهه  
 هو الامكان الثانى لا المقابل للفعل وللتنبية على ذلك قال المصنف (وهذا) أى الامكان المقابل  
 للمسمى بالقوة (غير الامكان الثانى فانه) أى الامكان الثانى (قد يقارن الفعل) فان الاسود بالفعل  
 يمكن سواده امكاناً ذاتياً (وينعكس من الطرفين) أى طرفي الوجود وعدمه فان ممكن الوجود  
 ممكن لعدمه أيضاً وبالعكس (دون هذا) الامكان المقابل فانه لا يتصور مقارنته للفعل ولا ينعكس  
 اذ لا يمكن ان يكون وجود الاسود وعدمه معاً بالقوة فان قلت قد علم مما ذكرنا ان الامكان  
 الثانى اذا قيد بمقارنة لعدمه كان مقابلاً للفعل ومسمى بالقوة قلت قد يكون الامر كذلك

[قوله بجائزاً] متعلق بقوله سبب فانه ما يتوقف عليه القدرة فكان سببها

[قوله معاً بالقوة] لاستلزامه ارتفاع التقييدتين اجتماعهما

[قوله بما ذكرنا الخ] من قوله فلولا الامكان المقارن لعدم وهو الذى يقابل الفعل الخ

(قوله بجائزاً) متعلق فى المعنى بقوله سبب للقدرة عليه لا يقال بدل عليه تأخره عن ذلك القول  
 ويدل أيضاً قول الشارح فهنا الامكان سبب للقدرة بحسب الظاهر  
 (قوله التى يجب مقارنتها لعدم المراد) قد سبق ان الارادة يجب مقارنتها للمراد عند أهل التحديق  
 لهذا الكلام لتبرهم ولعله الحكيم

(قوله لان اللازم للقدرة على توجيهه هو الامكان الثانى) فيه بحث اذ يحتمل أن يكون مراد الامام  
 امكان الفعل من القادر كما هو الظاهر وسيجي فى مباحث التكوين من الاطيات ان الصحة من شخص  
 غير الامكان الثانى الذى هو الصحة فان قلت حل الامكان على ما ذكرته ليس يحتمل لان  
 مقصوده بيان العلاقة لاطلاق القوة على الامكان والامكان الذى يطلق عليه القوة ليس ذلك الامكان  
 بالمعنى الذى ذكرته قلت هذا مشترك الوجود على المشيئين اذ ليس الامكان الذى يطلق عليه القوة هو  
 الامكان الثانى أيضاً بل الاستعدادى والجواب على تقدير تسليم تساوي الامكانين فى عدم اطلاق القوة  
 عليهما ان الحصر فى قوله هو الامكان الثانى اضافى بقرينة قوله لا المقابل للفعل فتأمل

(قوله قد يكون الامر كذلك كما فى مثال السواد الخ) حاصل الفرق بين المتأين ان الاسود من  
 غير قدره فى ذاته يمكن أن يصير أبيض وأما المراد قائماً يصير ماء اذا غير صورته النوعية الداخلة فى قوامه

كافي مثال السواد وقد لا يكون فان الهواء يمكن ان يكون ماء بهذا الامكان دون الامكان الذاتي  
والنطفة ان تكون انسانا مع صدق قولنا لاشئ من النطفة بانسان بالضرورة فتأمل ( وقد  
قال ) القوة ( في العرف للقدرة نفسها ) وهذا تكرار لما ذكره أولا ( و ) يقال القوة ( لما  
به القدرة على الافعال الشاقة ) وهذه العبارة توهم ان القوة بهذا المعنى سبب للقدرة ومبدأ  
لها وليس كذلك بل الامر بالمعكس القدرة مبدأ لهذه القوة ففي المباحث للشرقية ان  
القوة بهذا المعنى كأنها زيادة وشدة في المعنى الذي هو القدرة وقد قيل أراد هنا بالقدرة على  
الافعال الشاقة التمكن منها ( و ) يقال القوة ( لعدم الافعال ) والقوة بهذا المعنى من الكيفيات

[ قوله كما في مثال السواد ] من قولنا للابيض الاسود بالقوة فانه يستبعد السواد ويمكن لقائه البياض  
بناء على انه لا يتغير حيث انه عند حصول البياض

[ قوله فان الهواء الخ ] فانه مستبعد لان يصير هواء يزوال صورته النوعية وحصول الصورة الماثية  
وليس يمكنه النظر الى ذاته لامتناع اجتماع المورتين والحاصل ان الامكان الاستعدادي مع التغير في  
ذات المستند بخلاف الامكان الذاتي

( قوله وهذا تكرار الخ ) الا ان المتصور من ذكره أولا بيان وجه المناسبة ليراد معاني القوة في  
مباحث القدرة ومن ذكره هنا بيان اطلاق القوة عليها

( قوله هذه العبارة توهم ) فالاولى ان يقال للقدرة على الافعال الشاقة

( قوله زيادة وشدة ) وللمعنى الاول أصل ومبدأ لها

[ قوله التمكن منها ] لا مبدأ التمكن حتى يتوهم ما ذكر

( قوله عدم الافعال ) أي كونه بحيث لا يعمل ليكون معنى الكيفيات النفسانية

فلا يمكن لهواء المركب من الهبولي والسرورة المحصورة امكانا ذاتيا ان يصير ماء نعم لو أريد بالهواء هبولاه  
مثلا لا يمكن ذلك امكانا ذاتيا ان قلت فهذا المجموع لا يمكن امكانا استعداديا أن يصير ماء فلا فرق قلت  
الاستعداد انما يعتبر بالقياس الى المادة وان وصف به المجموع ظاهرا ولا كذلك الامكان الذاتي  
( قوله وهذا تكرار لما ذكره أولا ) فيه بحث لان التكرار انما يلزم على ما حل نفسه كلام المنصف  
عليه وأما لو حل قوله أولا والراد هنا جلسه ان المراد في هذا الحل بالقدرة التي اطلق عليها القوة  
جنسها وحل قوله ثانياً وقد يقال في العرف للقدرة نفسها انها قد يطلق على نفس القدرة لم يكن تكراراً  
أسلاً فان قلت قوله في العرف يأتي عن حل القدرة في كلامه الثاني على تمامها اطلاق القوة في العرف  
على جنس القدرة ليس الا قلت لو سلم لا تكرار حيث انه أيضاً لا انحلال للقدرة في كلامه السابق على تمامها  
لا على جنسها وفي الثاني على جلستها فتأمل

( قوله في المباحث للشرقية ) لتدليل لقوله بل الأمر بالمعكس بناء على ان المفهوم من كلامها متبوعة

القدرة لقوة



الاستدادية وهي بمعنى القدرة اذا خصت بالاعراض من الكيفيات النفسانية (١) لاقتصد  
 الثالث عشر (٢) وفي النسخ المشهورة الرابع عشر (الخلق ملكة تصدر عنها) أي عن النفس  
 بسببها (الانفال بلا روية كن يكتب شيئاً من غير ان يروي في حرف حرف أو يضرب  
 الطنبور من غير أن يشكر في نعمة نعمة) أو فيقرة نعمة فالكيفية النفسانية اذا لم تكن ملكة لا تسجي  
 خلقاً واذا كانت ملكة ولم تكن مبدأ لصدور الفعل عن النفس لم تنسب أيضاً خلقاً واذا كانت  
 مبدأ له بسر وتأمل لم تكن خلقاً واذا اجتمعت فيها هذه القيود مفا كانت خلقاً (وينقسم)  
 الخلق (الى فضيلة) هي مبدأ لما هو كال (ووظيفة) هي مبدأ لما هو نقصان (وغيرهما) وهو  
 ما يكون مبدأ لما ليس شيئاً منهما والنفس الناطقة من حيث تعلّقها بالبدن وتديرها اياه  
 تحتاج الى قوى ثلاث احدها القوة التي تنقل بها ما يحتاج اليه في تديره وتسمي قوة عقلية

(قوله اذا خصت بالاعراض) أي لم تحيد شاملة لقدرة تعالى

(قوله أي عن النفس الخ) فلان صدور الى الملكة مجازي باعتبار كونه آلة

(قوله بلا روية) في القاموس رويت في الامر تروى اذا نظرت وفكرت وعقبه قوله والاسم الروية  
 أي التفكير

(قوله كن يكتب الخ) تنظير لا تمثيل لما صرح به في شرح المقاصد من أن الرايخ الذي يكون مبدأ  
 لانفال الجوارح بسهولة لا يسي خلقاً كملكة الكتابة والمراد بالفعل النفس ما لا يكون مخصوصة جراحة  
 تدخل فيه وبأفعال الجوارح خلافه

(قوله في نعمة) ان أريد النبل الناق أو قرة ان أريد الفعل القريب وهو انما ذكر في الكتب المشهورة

(قوله اذا لم تكن ملكة) كفضب الحليم

(قوله ولم تكن مبدأ لصدور الفعل عن النفس) بل عن الجوارح كملكة الكتابة

(قوله واذا كانت الخ) كالبلخي اذا جاد والكريم ان أفعته يكون تصرفات الهدى مل وفق اقتضاء  
 القوة العقلية ليس ان يستعملها ويستخدمها لذات والتفجر الوقوع في ازدياد القنات على ما ينبغي  
 والحدود الكون عن طلب ما يخص فيه العقل والشرع من القنات والشجاعة هي اقتياد السبعية للعقلية  
 ليكون اقدامها على حسب الروية من غير اضطراب في الامور والتهور الاقدام على ما ينبغي والجلين الحذر  
 عاينني والملكة هي أن يكون استعمال الفكر فيما ينبغي والحريز فاستماله فيما لا ينبغي أو على ما لا ينبغي  
 واليلاهة تعطيل الفكر والوقوف عن اكتساب العلوم كذا ذكره المصنف في رسالة الاخلاق

(قوله من غير أن يشكر في نعمة) قال رحمه الله المشهور في الكتب في قرة نعمة لانها هي الفصل

الصادر وانما النعمة تحصل منها

ملكية وثابتها القوة التي بها تجذب ما ينفع البدن ويلائمه وتسمى قوة شهوية بهيمية وثابتها ما يدفع به ما يضر البدن وبؤله وتسمى قوة غضبية سبية ولكل واحدة من هذه القوى أحوال ثلاثة طوافان ووسط (فالفصلة) الخلقية هي (الوسط) من أحوال هذه القوى (والردية) هي (الاطراف) من تلك الأحوال (وغيرها) أي غير الفصلة والردية (ما ليس شيئاً منهما) أي من الوسط والاطراف فالفضائل الخلقية أصولها ثلاثة هي الاوساط من أحوال القوى المذكورة والذائل الخلقية أصولها ستة هي أطراف تلك الاوساط ثلاثة منها من قبيل الافراط وثلاثة أخرى من قبيل التفريط كلا طرفي كل الامور ذميم (فالفلة) هي هيئة للقوة الشهوية متوسطة (بين العجور) الذي هو افراط هذه القوة (والخود) الذي هو تفريطها (والشجاعة هيئة للقوة الغضبية) متوسطة (بين الهور) الذي هو افراط في هذه القوة (والجبن) الذي هو تفريط فيها (والحكمة هيئة للقوة العقلية) العملية متوسطة (بين الجرزة) التي هي افراط هذه القوة (والبلاءة) التي هي تفريطها فهذه الاوساط الثلاثة أصول الفضائل الخلقية ومجموعها يسمى عدالة ومقابل المدالة شيء واحد هو الجور وفي المخلص قد ظن بعضهم أن الحكمة المذكورة ههنا هي التي جمعت قسيمة للحكمة النظرية حيث قيل الحكمة اما نظرية واما عملية وهو ظن باطل اذ المقصود من هذه الحكمة ملكة تصدر عنها أفعال متوسطة بين أفعال الجرزة والنباوة والمراد بتلك الحكمة العملية الدلم بالامور التي وجودها من أفعالنا والفرق بين العلم المذكور والملكة المذكورة معلوم بالضرورة وقد تبين مما نقلناه أيضاً أن الحكمة المذكورة ههنا متباينة للحكمة التي قسمت الى النظرية والعملية لانها بمعنى العلم بالاشياء مطلقاً سواء كانت مستندة الى قدرتنا أولاً وبما يجب التنبه له أن الافراط الذموم انما يتصور في القوة العقلية العملية دون النظرية فان هذه

[قوله والخود] بالخاء من خدت النار اذا سكن لها لا يجيم على ما هو

[قوله لقوة العقلية العملية دون النظرية] لعدم كونه مبدأ لصدور الافعال

(قوله بين الجرزة) في القاموس الجرزة بالضم الخليل معرب كرز والمصدر الجرزة

(قوله أصول الفضائل الخلقية) ولكل منها شعب وفروع مذكورة في كتب الاخلاق وكذا الرذائل الست

(قوله متباينة للحكمة التي قسمت الى النظرية والعملية) ودلنا في شرح المقاصد حيث قال والحديث من الاعتدال حركة المنفعة

الحكمة وهي معرفة الحقائق على ما هي عليه يقدر الاستطاعة

(قوله بين الجرزة) رجل جرز بالضم بين الجرزة أي خب لئيم وهو الكريز أيضاً وهما ممران

القوة أعني النظرية كلما كانت أشد وأقوى كانت أفضل وأعلى وأن العدالة المركبة من العفة والشجاعة والحكمة تكون أفضل من كل واحدة من أجزائها لا من الحكمة النظرية إذ لا كمال أشرف من معرفته تعالى بصفاته ومعرفة أفعاله في المبدأ والمعاد والاطلاع على حقائق مخلوقاته وأحوالها وليست هذه داخلة في العدالة كما يظهر بآدبي تأمل في مقالاتهم لمن له فطرة سليمة (والخلق منابر للقدرة) لأن الخلق يعتبر فيه صدور الافعال بتمتوله من غير تقدم روية وليس يعتبر ذلك في أصل القدرة وأيضاً لا يجب في الخلق أن يكون منع الفعل كما وجب ذلك عند الاشاعرة في القدرة فالفرق بينهما ظاهر (سيما ان جمل نسبة القدرة الى الطرفين على السواء) فان الخلق لا يتصور فيه ذلك بل لا بد أن يكون متعلقاً بأحد طرفي الفعل واحد الضدين (خاتمة في تفسير كفيات نفسانية قريبة مما مر) في النوع الثالث والرابع (الاول) من هذه الامور القريبة (المحبة قبل هي الارادة فحبة الله لنا ارادته لكرامتنا) ومثوبتنا على التأيد (ومحبتنا لله اردتنا لطاعته) وامتنال أو امره ونواهيهِ وقد يقال محبتنا لله سبحانه كيفية روحانية مترتبة على تصور الكمال المطلق الذي فيه

[قوله من الحكمة النظرية] المعرفة بمعرفة حقائق الوجودات التي ليست وجودها بقدرتنا واختيارنا (قوله وليست هذه داخلة الخ) فان الداخلة فيها بمعنى ما يمكنه يحصل من استعمال الفكر على ما ينبغي كما مر.

(قوله بل لا بد الخ) أو سهولة صدور العارفين والضدين بقياس كل منهما الى الآخر لا يتصور كفيات نفسانية ولو باعتبار بعض المعاني فذكر جميع ماله للمعاني مقصود في القائمة لا كما وهم من أن ذكر تفسير محبة تعالى استطرادي

(قوله وقد يقال الخ) قسم المحققون من المروية المحبة الى فعالية وصفية وذاتية وفسر الذاتية بمسئول يكون تناسبه بين القائمين من غير اعتبار فعل وصفية وهذا التفسير لا يشملها (قوله الكمال المعاني) أي من كل وجه

(قوله فان الخلق لا يتصور فيه ذلك) قد يناقش له بجواز تعلق الخلق بالقيام والقعود مثلاً مع انهما خندان لا يد لثنيه من دليل

(قوله فحبة الله تعالى لنا الخ) ذكر محبة الله تعالى في عداد الكليات النفسية استطرادي لا لانها هي التي تختص بذوات الانفس من الاجسام العنصرية اذ قد سبق ان الاختصاص المنسب فيها اضاف بالقياس الى القابليات بل لان الصفات الثلاثة به تعالى ليس من قبيل الاعراض كما سلف

على الاستمرار ومقتضية للتوجه التام الى حضرة القدس بلا فتور وفرار وأما محبة الصبر  
فكيفية ترتب على تخيل كمال فيه من لذة أو منفعة أو مشاكلة تخيلا مستمرا كحبة  
الناشق لمشوقه والتميم عليه لمنعمه والوالد لولده والصديق لصديقه ( الثاني ) من تلك الامور  
( عند المنزلة أن الرضاء هو الارادة ) فاذ لم يرض الله لمباده الكفر لم يكن مراداً له أيضاً  
( وعندنا ) أن الرضاء هو ( ترك الاعتراض ) فالكفر مع كونه مراداً له ليس مرضياً عنده  
لانه يمترض عليه ( الثالث التارك ) بحسب اللة هو ( عدم فعل المقدور ) سواء كان هناك  
قصد من التارك أولاً كما في حالة النفلة والنوم وسواء امترض لغده أو لم يترض وأما عدم  
مالا لعدة عليه فلا يسمى تركاً ولذلك لا يقال ترك فلان خلق الاجسام ( وقيل ان كان  
قصداً ) أي عدم فعل المقدور انما يسمى تركاً اذا كان حاصل بالصد فلا يقال ترك التائب  
الكتابة ( ولذلك يتلحق به ) أي بالتارك ( الدم ) والمدح والتواب والمقاب فلو لا أنه اعتبر  
فيه القصد لم يكن كذلك قطعاً ( وقيل انه ) أي التارك ( من أفعال القلوب ) لانه انصرف القلب  
من الفعل وكف النفس عن ارتياده ( وقيل هو ) أي التارك ( لفعل الضد لانه مقدور والمدح )

( قوله على الاستمرار ) لا بقوله الله وهو كان التصور المستمر على حسب استمراره بوجوب الحجة على  
اختلاف مراتبها

( قوله بلا فتور ) أي بلا فتور في ذلك التوجه والافراد يعتد بهما  
( قوله من لذة ) أي حسية أو منفعة منه يرتب عليه الالفة بعد حصولها أو مشاركة به بوجوه والثلاثان  
الاخيران لمشاكلة الاول باعتبار الجزئية والثاني للمشاكلة باعتبار الوصف  
( قوله لم يكن مريداً ) فالكفر والفسق واقعان من غير ارادته تعالى عندهم  
( قوله هو ترك الاعتراض ) أي الارادة مع ترك الاعتراض لان الرضي سفة وجودية  
( قوله حاصل بالقصد ) فيه ان القصد لا يتعلق بالاعدام كما يدل عليه الحديث المرفوع ما شاء الله كان  
وما لم يشأ لم يكن اللهم الا أن يراد منه كونه حاصل بقصد ما يستلزمه تجوزاً  
( قوله وكف النفس عن ارتياده ) أي طلب حصوله ولو كان عدم الفعل المقدور لزم ان يثاب  
المكلف في أنه متوابع عدد عدم فعله للثبات

( قوله أو منفعة أو مشاكلة ) فان قلت سيحى ان اللة ادراك الملازم فظاهر ان تخيل اللة وجود  
في جميع الصور الثلاث فامعني جعل قوله أو منفعة أو مشاكلة قسماً لقوله من لذة قلت المراد باللة هنا  
معناها الاخرى قال في شرح المتأمد لا شك ان لفظة اللة أو الام بحسب اللة آتاه هو للحسي دون العقلي

أى عدم الفعل (مستمر) من الازل (فلا يصلح أثراً للقدرة) الحادثة وقد يقال دوام استمراره مقدور لانه قادر على أن يفعل ذلك الفعل فيزول استمرار عدمه فمن هذه الجهة يصلح أن يكون العدم أثراً للقدرة قالوا ولا بد أن يكون كلا الضدين مقدورين حتى يكون ارتكاب أحدهما تركاً للآخر فافاً لم يكن أحدهما أو كلاهما مقدوراً لم يصح استعمال الترك هناك فلا يقال ترك بعموده الصمود الى السماء ولا ترك بحركته الاضطرابية حركته الاختيائية ولا ترك بحركته الاضطرابية الصمود (الرابع) من تلك الأمور (اللزوم وهو جزم الارادة بعد التردد) الحاصل من الدواعي المختلفة المنبثقة من الآراء العقلية والشهوات والنزوات النفسانية فان لم ترجع أحد الطرفين حصل التحير وان ترجح حصل حصول العزم (وهذا كله) أى الذى ذكرناه في تفسير ما عدا الترك (انما يصح اذا لم يفسرها) أى الارادة (بالصفة المخصصة) لأحد طرفي اللقدور بالوقوع (بل بالبليل) أو ما يقتضيه من اعتقاد النفع أو ظنه أما اذا فسرها بالصفة المخصصة فلا يصح لان الصفة المخصصة قد تخصص ما لا يكون محبوباً ولا مرصياً والزم. قد يكون سابقاً على الفعل الذى يجب أن

(قوله دوام استمراره) أى بقاء استمرار ذلك العدم في الأزمنة الآتية مقدور لا بمعنى أنه يتعلق به القدرة الحادثة حتى يلزم تعلق القدرة بالعدم الازلي بل بمعنى أنه يتعلق القدرة بالفعل فيزول استمرار العدم في الأزمنة الآتية بحدوث ذلك الفعل

(قوله لا بد أن يكون الخ) بأن يصلح تعلق القدرة لكل منهما على سبيل البدل

(قوله وقد يقال دوام استمراره مقدور الخ) قلت قلت يلزم على هذا حدوث ذلك الدوام وفي ملاحظة حدوثه على تقدير ازالة أصل العدم خفاء ظاهر قلت يمكن أن يقال دوام استمرار عدم الفعل في هذا اليوم مثلاً متجدد إذ لم يوجد في الأمر الدوام بالنسبة الى هذا اليوم لكن الكلام في انطباق كلام الشارع على هذا وأيضاً يمكن أن يتصور مثله في نفس العدم أيضاً

(قوله قالوا ولا بد أن يكون كلا الضدين الخ) فان قلت اذا اشترط ذلك فمن ترك الصلاة بفعل شذها فاما ان يقولوا بأن الصلاة مقدورة حال كون شذها مقدوراً أو لا يقولوا بذلك فان كان الاول فهو خلاف أساهم في تعلق قدرة واحدة أو قدرتين بشدين مما ضرورة ان للقدور لا بد أن يكون مقارناً للقدرة عند تعلقها به وذلك ينضى الى اجتماع الضدين وهو محال وان كان الثاني فالمادة غير متروكة لتواتر شرط الترك وهو خلاف الشرع واسم الملاح والملاح هو الإنسان قلت ليس مرادهم كون الضدين

في الترك مقدورين مما بل على سبيل البدل وذلك لا يتنافى ما ذكر

(قوله في تفسير ما عدا الترك) وما عدا إرضاء القسر بترك الاعتراض

## نوع الخامس

من أنواع الكيفيات النفسانية (في بقية الكيفيات النفسانية وفيه) أي في هذا النوع (وهو مقصدان الأول في الالفة واللام بديهيان) لأن كل عاقل بل كل حساس يدركهما من نفسه ويميز كل واحد منهما عن صاحبه ويميزهما عما عداهما بالضرورة (فلا يرفان) لتعصيل ماهيتهما فإن الاحساس الوجداني بجزئياتهما قد أفاد العلم بتلك الماهية على وجه لا يتأتى أنا بتعصيل مثله بطريق الاكتساب كما في سائر المحسوسات على ما مر وهذا مما لا يخفى على ذي انصاف نعم قد يقصد في المحسوسات شرح الاسم وذكر الخواص دفعا للالتباس اللفظي (وقيل الالفة ادراك اللاتم من حيث هو ملاتم) والالام ادراك المتأخر من حيث هو متأخر (واللاتم

(قوله بديهيان) أي بالذات الاجمالي الحاصل من حصول جزئياتها في الخيال وحذف مخصصاتها في سائر المحسوسات

(قوله من نفسه) أي وجدانا حاصل من نفسه لا من التنظر

(قوله على وجه لا يتأتى الخ) لأن هذه حصول لماهيتها بأنفسها والحاصل بالتعريف حصولها بالوجه بناء على أن الاطلاع على ذاتيات الحقائق متعذر

(قوله شرح الاسم) وما له التصديق بالوضع للالتباس اللفظي بين الالام والحالفة في الذهن لا تعصيل لما يمكن حاصل

(قوله ادراك اللاتم الخ) لاختفاء في أنه لا بد في الالفة والالام من أمور ثلاثة الادراك وكون المدرك ملاتماً أو متافراً في اعتقاده ونسب ذلك للمدرك أما الاولان فظاهر ان اذ بانتهائهما تنفي الالفة والالام وأما الثالث فلأنه اذا لم يكن نيل هناك بل الالفة كان وشاك بمحتل الالفة والالام لا ينصفهما كما في تخيل الخلاوة والمرأة ولا يحتاجن في ذهنك التباس تخيل الالفة مع لذة التخيل والالام فإن قيل للتخيل الذي هو اللذة حاصل فيها لتخيل لذة الجماع غير لذة تخيله ولذا قال الشيخ في الشفاء الالفة ادراك ونيل لما هو كال عند

(قوله يدركهما من نفسه) الأقرب ان من يحق في كما في قوله تعالى أروني ماذا خلقوا من الارض

(قوله وقيل الالفة ادراك اللاتم) قاله ابن سينا قاله ذكر في الفصل الاخير من المقالة الثامنة من

المبادئ الشفاء ان الالفة ليست ادراك اللاتم من حيث هو ملاتم وذكر أيضاً في فصل المعاد من المقالة التاسعة ان القوي مشتركة في أن شعورها بمواقفها ولامتها هو الخير والالفة الخاصة وذكر في الأدوية العقلية ان الالفة ادراك حصول الكمال الخالص بالقوة للمدركة الآله قال في هذا الفصل من ذلك الكتاب سبب الالفة عند ابتداء الخروج الى الحالة الطبيعية هو حصول الادراك مع الخروج والمعروض ان كان حصول الادراك مع الخروج عن الحالة الغير الطبيعية عرض ان كانت الالفة مع الخروج عنها فظن ان ذلك سببها وليس كذلك بل السبب هو ادراك حصول الكمال لا غير فهذا هو سبب الالفة هذه عبارته ويرد عليه أنه لا جمل الادراك سبب الالفة وجب كونه متافراً لانه لا يكون سبباً لنفسه فيكون كلامه

هو كمال الشيء خلاص به كالتكيف بالحلاوة والدمومة للذاتة ( واستماع النفات الطيبة

المذكور من حيث أنه كمال وخير فلا بد من اعتبار التيل في التعريف ! انه هور بأن يقال قيد الحنية بدل  
 على ذلك فان الملاثم لا يتعمق بالملازمة له الا بعد الحصول للملازمة والمراد بقوله ادراك وتيل مآدراكات مجاميع  
 التيل أورد الروا إشارة الى كمال مدخلة التيل في حصول اللفة قاتها مجموع الادراك والتيل هو المطابق  
 بظاهر قولهم ادراك الملاثم والتيل فانه صريح في انها من قبيل الادراك أو مجموع الادراك والتيل فيكون  
 قولهم مبنيًا على التسامح حيث جعل جزء الشيء قيداً له تنبيهاً على ان الادراك هو اللفة فقط مطابق للتعريفات  
 المشهورة في الانبثاق ويكون الثاني قسماً الاول لما أنه وقع في بعض عبارات الشيخ ان ادراك الملاثم  
 سبب اللفة فهوهم البعض التذافع بين كلاميه وليس كذلك فان اللفة تنطلق على الكيفية المخصوصة التي  
 هي الادراك وعلى المعنى المصدري أعني الالتذاذ وهو سبب عن تلك الكيفية .

[ قوله وهو كمال الشيء ] الكمال مصدر كل الشيء بمعنى ثم والمراد به ما به الكمال أي يخرج ما به الشيء  
 من القوة الى الفعل وقد يقال لا يكون مناسباً لقيامه ومؤثراً عنه وهو المراد هنا ولذا قال الشيخ كمال  
 وخير فان الكمال من حيث أنه مؤثر يقال الخير  
 (قوله كالتكيف الخ) أي الانصاف بكيفية الحلاوة فهو مثال للملاثم كما في شرح المفاسد ويؤيده عطف الجاء عليه  
 [ قوله واستماع النفات ] أي ادراكها

تذافع على أن في التعريف المذكور نظر لان اللفة ليست مجرد ادراك الملاثم بل ادراك وتيل بظاهر كمال وخير  
 عند المذكور كما صرح به في آياتنا لا يقال المراد من الادراك معناه العقري أعني الاعتق والوصول لا  
 الادراك الباطني لانه لا يقول قد صرحوا بأن اللفة والام من قبيل الادراك الباطني فلا يستقيم جعل الادراك المذكور  
 في التعريف بمعناه العقري ويمكن أن يقال المراد بالملاثم هو الكمال كما صرح به بالحصول بالفعل معتبر في الكمال  
 لكن بقي الكلام في الاحتياج الى قيد التيل في التعريف الثاني هنا فان قلت التعريف الثاني يدل على ان اللفة والام  
 ليسا من قبيل الادراك لان التيل المذكور في تعريفه بمعنى الاضافة والوصول كما أشار اليه الشارح في حواشي  
 التجريد فاللفة لا يصح تعريفها بكل من الادراك والتيل لان صدق أحدهما يستلزم عدم صدق الآخر فتعين  
 ان المعروف مجموعها ومجموع الادراك والتيل لا يكون من قبيل الادراك لان المراد من الشيء ونسبه لا  
 يكون ذلك الشيء بل لا يكون اللفة حينئذ مادية واحدة وحكمة حقيقية قلت الروا في التعريف بمعنى مع  
 والحق اللفة ادراك مجاميع التيل فالميز هو المجاميع التيل قال الشارح في حواشي التجريد فان قلت قد يلتزم الانسان  
 بتجمل جماع حسناء وتجمل شرب مشروب مرغوب فيه فانه التذاذ ولا تيل قلنا هناك تجمل اللفة بتجمل التيل  
 ولعل مراده انه لا لفة هنا بالنسبة الى القوة الشهوانية للتذبح بجمال الحبيب وشرب مشروب مرغوب  
 فيه والافهة بالنسبة الى القوة المتخيلة لان الصورة الخيالية المخصوصة كمال وخير بالنسبة الى القوة المتخيلة  
 ( قوله والملاثم هو كمال الشيء ) الكمال يطلق تارة على ما هو حاصل للشيء بإدراكه سواء كان  
 مناسباً له لاقتضاه او لا يطلق تارة اخرى على المقيّد بالنسبة وهو المراد هنا فان ذلك الحاصل للشيء كمال  
 باعتبار المذكور وخير باعتبار كونه مؤثراً له  
 [ قوله كالتكيف بالحلاوة الخ ] هذا مثال للملاثم كما صرح به بعض الفضلاء لا لادراك الكمال الذي

التناسب للقوة السامة ( والجاه ) أى وكالبلاء والرفعة ( والتغضب للنفضية ) وكادراك  
 حقائق الأشياء وأحوالها على ما هو عليه للقوة العقلية ( وقولنا من حيث هو ملائم لأن  
 الشيء قد يلائم من وجه دون وجه كالدواء الكريه إذا علم أن فيه نجاة من العطب ) والهلاك  
 فانه ملائم من حيث اشتباهه على النجاة وغير ملائم بل متنافر من حيث اشتباهه على ما تنفر  
 الطبيعة عنه فادراكه من حيث انه ملائم يكون لذة دون ادراكه من حيث انه متنافر فانه ألم  
 لا لذة وبهذا أيضاً ظهر فائدة قيد الحبيبة في تعريف الألم قال الامام الرازى ( وذلك ) أى  
 كون اللذة عين الادراك المخصوص ( لم يثبت ) بالبرهان ( فاننا ندرك بالوجدان عند الاكل  
 والشرب والوقاع ) حالة ) مخصصة ( هي لذة ونعم ) أيضاً ( ان نعمة ادراكا للملائم ) الذى

[ قوله وادراك حقائق الخ ] فلهذه فيها ادراك ذلك الادراء

هو للملائم فان قلت عطف قوله واستماع النفاث يأباه لان الاستماع هو الادراك قلت لا اباه لان ادراك  
 النفاث ملائم للقوة السامعة وملاحظة النفس لذلك الادراك لذة وادراك للملائم كما ان ادراك حقائق  
 الاشياء ملائم للقوة العاقلة وادراك النفس لذلك الادراك لذة لها  
 [ قوله للقوة النفضية ] أى نفس باعتبار قوتها النفضية لان المتلذذ والمدرك للملائم انما هو النفس  
 وهما بحث وهو ان الشيخ ذكر في الفصل الثالث من المقالة الثانية من علم النفس من كتاب الشفاء ان  
 الشم والذوق واللمس يلائم ويتوسط عوساتها بخلاف البصر فانه يلائم بالالوان ولا يلائم بل النفس  
 يلائم ويتألم بذلك وكذا الحال في الاذن وأما تألم العين بالضوء والاذن بالصوت الشديد فليس تألماً من  
 حيث الابصار والسمع بل من حيث اللمس لانه يحدث فيها ألم لمس وكذلك يحدث بزوال ذلك لذاتية  
 واعترض عليه بأن الابصار كالعين فكيف زعم انها لا تتألم به مع انه حد اللذة بها ادراك للملائم أجاب  
 عنه الرازى في البحث الشرقي بأن كمال القوة الباصرة ادراك الالوان لا تقتضي لاستعمالها افعالها بها ولا  
 بد منه في الكمال ثم تلك القوة لا تدرك الادراك الالوان بل نفسها فلا يحصل لها اللذة المنسبة بادرار الكمال  
 مع النيل ولغائل ان يقول يلزم من هذا ان لا يثبت اللذة اللامعة مثلاً أيضاً لان كمال ادراك الكيفيات  
 للمعوسة لا عنها بعين ما ذكر وهي لا تدرك هذا الادراك وبهذا يتحقق يظهر ان ما ذكره الشارح في  
 حواشي التجريد من ان لقوة الحسية كالات مؤثرة عند تأملها وتدركها من هذه الحبيبة وتلق بها ثم  
 ذكر في قسمها ان كمال الباصرة هو مشاهدتها للالوان الحسية والاشكال الجلية وكمال اللامعة ادراكها  
 الكيفيات المناسبة ولسها فسطوح الهيئة الناعمة على نظر الله ان يجعل على الساحة فيستدبر

( قوله كالدواء الكريه ) أى كشرب الدواء الكريه فانه الكمال الحاصل لائق

[ قوله لم يثبت بالبرهان ] ولهذا يقال الظاهر ان اللذة تأبسط النفس عند ادراكها للملائم ولهذا لبعض قواها



هو تلك الأشياء (وأما ان الذة هل هي نفس ذلك لا ادراك أو غيره وإنما ذلك) الادراك  
 (سبب لها) أي الذة (و) انه (هل يمكن ان تحصل) الذة (بسبب آخر) مغاير لتلك  
 الادراك (أم لا) وانه هل يمكن حصول ذلك الادراك بدون الذة أولاً يمكن (فلم يتحقق)  
 شيء من هذه الامور بدليل (فوجب التوقف فيه) شيء في لكل الى قيام البرهان وكذا  
 الحال فيما بين الألم وادراك المتأخر فان قلت كيف يتأني له هذه التأخرات وقد اختار ان  
 تصورهما بديهي وأجل من تصور الملايم والتأخرات له أوردتها على تقدير احتياجهما  
 الى التعريف دون استغنائهما وايضا تصور الكنه مانع عن الالتباس وبداعة تصورهما على  
 وجه أبلغ مما يذكر في تقريرهما لا يستلزم تصور كنههما (وقال ابن زكريا الطيب الرازي  
 لا ذة) أي ليست الذة أمراً محققاً موجوداً في الخارج بل هي أمر علمي هو زوال الألم  
 واليه أشار بقوله (وما يتصور منها) أي من الذة (انما هو دفع ألم) من الآلام (كلاكل)  
 فانه دفع (لألم الجوع والجماع) فانه دفع (لألم دغدغة التي لا وعية) وبالجملة ليست الذة  
 الا العمود الى الحالة الطبيعية بعد الخروج عنها أعني زوال الحالة الغير الطبيعية الى الحالة الطبيعية

[قوله وأيضاً تصور الخ] أي تصور الشيء بالكنه التام مانع عن الالتباس بشئ آخر فغيره بالذات  
 وتصور الذة والألم بالكنه الاجمالي هو أبلغ من التصور للكتب بالرم لا يستلزم تصورهما بالكنه  
 التام فالتباسهما بما لا يلزمهما بأن حال تصورهما بالكنه الاجمالي وهو حصولهما بنفسهما  
 (قوله وبالجملة الخ) لما كان عبارة المتن موحدة كون الذة عسية والألم وجودياً صرفها الشارح بأن  
 المراد الذة تبدل حالة غير طبيعية الى حالة طبيعية كما ان الألم تبدل حالة طبيعية الى حالة غير طبيعية فكل  
 منهما عسيان عبارتان عن زوال حالة الى حالة أخرى  
 [قوله أعني زوال الخ] فسر العمود بذلك لدفع نوم كونه وجودياً

[قوله وكذا الحال فيما بين الألم وادراك المتأخر] ثم قال الإمام والأقرب ان الألم ليس نفس ادراك  
 المتأخر ولا هو كافي في حصوله لان التجارب العلمية قد شهدت بأن سوء المزاج الرطب غير مؤلم مع ان  
 هناك ادراك أمر غير طبيعي

[قوله وأيضاً تصور الكنه الخ] هذا التوجيه لا يتخلو عن بعد فان للتأخر من قولهم بديهيان  
 لا يعرفان انهما بديهيان بالكنه

[قوله وما ينبغي على أنه الخ] تقرير الشارح يدل على ان قول المصنف ما يوجب مبتدأ وما ينبغي خبره  
 قدم عليه والخبر محذوف من قوله أنه قد يحدث وقاعل يحدث مستتر راجع الى الذة والأقرب الى  
 عبارة المتن ان المبتدأ بأنه يحدث وقاعل يحدث ما يوجب وما ينبغي خبر مبتدأ

(ولا تمنع) نحن (جواز ان يكون ذلك) أى دفع الالم وزواله (أحد أسبابه أى أحد أسباب حصول اللذة اذ بالمواد الى الحالة الملاعبة يحصل ادراكها فان الأمور المستمرة لا يشمر بها فإذا زالت الحالة الطبيعية للمستمرة ثم عادت بزوال ما ليست طبيعية حصول ادراكها الذي هو اللذة (انما تنازعه في مقابلين أحدهما أنه) أى اللذة وتذكير الضمير للنظر الى الخبر (دفع الألم) فان من المعلوم اليقيني ان اللذة أمر وراء زوال الالم (وثانيهما أنه لا يمكن أن يحصل) اللذة (بطريق آخر) سوى دفع الألم (ومما ينبغي) على (أنه قد يحدث) اللذة بطريق سواء (ما يوجب اللذة دفعة بلا شوق اليه ولا ان يحطّر بالبال حتي يقال انها) أى اللذة التي أوجبها ذلك الشيء (دفع لالم الشوق) اليه اذ لا إمكان للشوق بدون الشعور (وذلك) للوجب للذة دفعة (مثل النظر الى وجه مليح والمنور على مال بفتة) والاطلاع مسألة علمية فجأة فان الانسان يلذ به هذه الاشياء ولم يكن له ألم بفقدانها فقد ظهر ان دفع الالم على تقدير كونه سبباً لحصول اللذة ليس سبباً مساوياً لها وقد يقال انه كان مسدوداً لكليات هذه الاشياء ومشتاقاً اليها في ضمن جميع جزئياتها ومتألماً بفقدانها وان لم يكن له شعور بهذه المعينات فإذا حصلت له هذه الجزئيات زال عنه بعض ذلك الألم وإذا حصل له جزئيات أخرى زال بعض آخر وهكذا فلا يتحقق لذة بلا زوال الألم (ثم قال الحكماء الالم [وقوله وقد يقال الخ] والجواب ان ادراك الكليات انما يحصل من الاحساس بالجزئيات ولا شك ان من نظر الى وجه مليح أول مرة يحصل له اللذة من غير سبق شعور بذلك لأبوجه جزئى ولا بوجه كلي

(قوله بلا شوق اليه) وأيضاً قد يحصل الخلاص عن الالم من غير لذة كما في حصول الهدوء على التدرج وفي ورود المستندات من الطعوم والروائح ونحوها على من له غاية الشوق وقد همّش الشاغل عن الشعور والادراك

(قوله وقد يقال الخ) فان قلت مقصود المصنف من قوله بلا شوق اليه في الشوق مطلقاً أى التفضيل والاجبال بأن لم يحطّر بباله قط لاجزئياً ولا كلياً كما ذكره شارح المقاصد حينئذ لا يرد علينا التبريل قلت هذا القائل لا يسمّ انتفاء الشوق الاجبالى في شيء من الصور فان قلت اذا كان الاشتياق الى كليات هذه الأمور في ضمن جميع جزئياتها لا تفاوت الفئات بحسب حصول المعينات واللازم تظاهر البطلان لان من ملأه جان جبل في الذاية يلتذ فوق ما يلتذ بمطالعة جبل آخر دونه قلت لا يلزم ناذ كر عدم التفاوت لان الاشتياق الى مطالعة كل الجبال وان كان اجبالياً أشد من الاشتياق الى مطالعة جبال أدنى من مرتبة التكمال ثم وثم فتأمل

سببه ( الثاني ( تفرق الاتصال ) فقط ( بالتجربة ) وهذا مذهب جالينوس فالخالدوا يوجبون  
ويؤلم لانه يفرق الاتصال وكذا الببادو يلزمه تفرق الاتصال لانه لشدة تكثيفه وجمعه  
يوجب انجذاب الاجزاء الى ما يتكاثف اليه ويلزم من ذلك تفرقها مما تجذب عنه والأسود  
الحالك المظلم يؤلم لشدة جمه والابيض اللين لشدة تفرقه والمزج والحامض من المذوقات  
يؤلم لان لفرط التفرق والمنص والتأبض لفرط التقيض المستشيع للتفرق وكذا الحار في  
الشمومات فبعضها مفرق وبعضها مكثف والأصوات القوية تؤلم بالتفرق التابع لعنف  
الحركة الموائية عند ملاقة الصماخ وبالجملة اتفق الاطباء على ان تفرق الاتصال سبب ذاتي  
لوجع ( وأذكره الامام الرازي فان من عقر ) أى جرح يده ( بسكين شديدة الحدة ) في  
الثابة ( لم يحس بالالم الا بعد زمان ولو كان ذلك ) أى تفرق الاتصال ( سبباً ) ذاتياً قريباً

[ قوله وسبب الذاتي الخ ] أى التريب على ما تشرح المقاصد من أن المراد بالسبب الذاتي ما لا يحتاج الى

سبب يتوسط بينه وبين السبب

( قوله تفرق الاتصال ) حاصل الكلام أن الأطباء بعد ما اتفقوا على أن كلاً من تفرق الاتصال  
وهو المزاج المختلف يقع سبباً لوجع في الجملة وأنه لا سبب له سواهما اما بالاشتراء أو بالاستدلال وإن كان  
تصديقاً وهو أن كمال العضو صحة وهي بتزاج المعتدل والهيئة التي بها يتأق الاتصال على ما يجب فالتأق طارداً  
الكمال يكون مبعطلا لاعتدال المزاج وهو المزاج المختلف أو بالهيئة وهو تفرق الاتصال اختلفوا في أن  
كل منهما سبب بالذات واليه ذهب الشيخ وأما السبب بالذات هو تفرق الاتصال فقط وسواء المزاج سبب  
بواسطة تفرق الاتصال ذهب جالينوس وكثير من الأطباء أن السبب بالذات سواء المزاج فقط والتفرقة  
أما يكون سبباً بواسطة واليه ذهب الامام الرازي وجمع من المتأخرين

( قوله تفرق ) اما من داخل فكلف الحال أو عرق أو مرطب أو ميس صارع أو متلازم وخالط  
واما من خارج كجسم يمد وكالجبل أو يقطع كالسيف أو يحرق كالنار أو يرض كالطجر أو يذب كالسم  
أو يزين كالكلب والأقوى والانسان كذا في القانون

[ قوله لو كان ذلك سبباً ذاتياً لامتنع الخ ] الملازمة مجموعة لان السبب الذاتي لا يلزم أن يكون علة  
موجبة حتى يمتنع التذخ عن لجواز توقفه على شرط كيف والامام يقول اما سواء المزاج المختلف بسبب  
ذاتي للالم مع تخلفه عنه في حال عدم الشعور بالأغواء أو شرب دواء

( قوله فان من عقر يده الخ ) أوجب بأن قطع العضو سريعاً بآلة في غاية الحدة ان كان مع الثقات  
النفس والشعور فلا تسلم تأخر الالم وإن كمال بدونه فلا اشكال للاتفاق على أن الالتهات شرط ألا يرى ان  
من انصرف فكره الى أمر أهم شريف كالتأمل في مسألة علمية أو خديس كآداب بالتمطيرج وأنما لم  
ربما لا يدرك ألم الجوع والمعتش وأنت خير بأن التبدل في تأخر الالم التجريبي

(لا تمتنع لتختلف منه) وحيث تخلف الالم عن القطع والتفريق ظاهر انه ليس سبباً كذلك  
 (بل تفرق الاتصال) الحاصل بالقطع (بعد) العضو (لئلا يمتنع) الذي هو الالم (وحصوله  
 يستدعي زماناً) وان كان قليلاً (فربما يتبدى العضو) بالقطع (بالاستعانة الى مزاج سيئ  
 يحصل الالم) الذي هو سببه (وربما احتج) الامام على ما ذكره من كون تفرق الاتصال  
 سبباً ذاتياً للالم (بان التفرق عدم الاتصال) عما من شأنه أن يكون متصلاً (وهو عديمي)  
 فلا يجوز أن يكون سبباً ذاتياً للالم الذي هو وجودي بالضرورة (و) احتج أيضاً على  
 ذلك (بان التفتي مداخلة الغذاء لجميع الأجزاء ولا تصور) هذه المداخلة (الا بتفريق)  
 فيما بين الأجزاء فالغذاء انما يصير جزءاً من التفتي بالفعل بان يفرق اتصال أجزاء التفتي  
 ويتوسط بينها ويتشبه بها والاعتناء حاصل لاكثر أجزاء التفتي في أكثر الأوقات

[قوله بعد العضو] أي يهيئ له الزجاج وليس المراد به المدة الاصطلاحية لجامعتها  
 [قوله بان التفرق الخ] أجيب عنه بان التفرق ليس بعدم الاتصال بل حركة بعض الأجزاء من  
 بعض فلا يكون عدياً والاولى أن يقال التفرق عبارة من هيئة تحصل من بعد الأجزاء بمداخلة اتصال والحركة  
 بدليل أن الالم باق بعد الحركة ولو كان التفرق حركة لزم أن يزول الالم بزوال الحركة  
 [قوله فلا يجوز أن يكون سبباً ذاتياً للالم الذي هو وجودي] وقيل العدمي يجوز أن يتصف به أمر  
 في الخارج ويكون ذلك الأمر بسبب هذا الانصاف موجباً للامر الوجودي وفيه أنه خروج عن محل  
 النزاع كما مر تقريره فيجب أن يالم التفتي فيه أن التفرق الطبيعي غير مؤلم كسوء المزاج التفتي بالالم  
 فيجوز أن يكون مشروطاً بشرط لا يوجد فيما نحن فيه كالشور ويؤلم قائماً بوجوب الالم ولو كان مدركاً من  
 حيث أنه متاخر وفيما نحن فيه ليس كذلك قائم مدرك من حيث أنه ملائم لكونه متقياً للبدن ومؤسلاً  
 الى كاله ودافعاً للفتلات

[قوله وهو عديمي فلا يجوز أن يكون الخ] أجيب بان التفرق ليس بعدم الاتصال بل حركة بعض  
 الأجزاء عن البعض ولو سلم فالعدي يجوز أن يتصف به أمر في الخارج ويكون ذلك الأمر بسبب هذا  
 الانصاف موجباً لامر وجودي وبالجملة المراد بالسبب الثاني هو الجزء الأخير من الدلة الثامنة والامر  
 العدمي يجوز أن يكون جزءاً أخيراً مستلزماً للعول وان لم يجوز أن يكون موجداً  
 [قوله بان التفتي مداخلة الغذاء أي لجميع الأجزاء] أي لجميع أجزاء التفتي به فلا يناقيه قول  
 الشارح لاكثر أجزاء التفتي على ما قبله بقوله في أكثر الأوقات وقد يجاب عن هذا وعن قوله فان  
 من عقار الخ بان المراد بالسبب الثاني ما لا يحتاج الى سبب متوسط بينه وبين السبب لجواز أن يكون مشروطاً  
 بشرط يخالف عنه السبب بيقينه

فيكون التفرق أيضاً حاصلًا لأكثر الأجزاء في أكثر الاوقات ( فيجب أن يؤلم )  
 التندي وليس كذلك لان التندي لا يحد ألأ أصلاً فلا يكون التفرق مؤثلاً بالذات وكذا  
 قول ان النمو لا يحصل الا بتفرق الاتصال مع أنه غير مؤلم بل قول ان أعضاء البدن  
 لا شاك أنها دائماً في التحلل ولا معنى له الا أن يفصل عن العضو ما كان متصلاً به وليس  
 هذا التحلل مخضماً بظاهر العضو دون باطنه وذلك لان المحلل هو الحرارة السارية في ظاهر  
 العضو وباطنه فيكون تفرق الاتصال شاملاً لطواهره وأعماده مع أنه لا ألم فيه فان قيل  
 التفرق الحاصل من التندي والنمو والتحلل تفرق في أجزاء صغيرة جداً فلهذا هذا التفرق  
 لم يحصل الألم قلنا ان كل واحد من تلك التفرقات وان كان صغيراً جداً الا أن تلك  
 التفرقات كثيرة جداً لان هذه الامور الموجهة للتفرق لا تختص بمجرى من البدن دون جزء  
 بل هي حاصلة في جميع الاجزاء فالتفرق الثاني منها يعم الاجزاء كلها فلو كان مؤثلاً بالذات  
 لآلم الاعضاء بأسرها لا يقال تلك التفرقات مؤلمة الا أن آلامها لما استمرت لم يحس  
 بها كآثار الكيفيات المستمرة لاننا نقول لا نفي بالألم الا بالنسبة للمخصوص الذي يحدده الحس  
 من نفسه فاذا لم يحس به مع سلامة الحس والتوجه الى ادراكه دل على عدمه قطعاً فان  
 قيل الحس شاهد بأن تفرق الاتصال مؤلم قلنا تفرق الاتصال يستقب سوء المزاج الذي  
 هو المؤلم بالذات فان اختلاط العناصر لما زال بالتفرق عاد طبيعة كل منها الى اقتضاء الكيفية

(قوله قلنا الخ) فيه أن التفرقات وإن كانت كثيرة بحسب العدد صغيرة بالمقدار غير مؤلم كل واحد  
 منها في موضعه فلا يكون الكل مؤلماً

(قوله عاد طبيعة كل منها الخ) اذ لم يبق الاجتماع الذي كان حافظاً لمركباً مائناً عما اقتضت طبيائع العناصر

(قوله الا أن تلك التفرقات كثيرة جداً الخ) قيل التفرق الحاصل في الاجزاء بالاعتناء والنماء وان  
 كان كثيراً لكنه متفرق فلا يؤلم وكثرة التفرقات لا اعتبار لها لان حاسة عضو اذ لم تدرك الا لتضمر  
 التفرق لم يحرك حاسة عضو آخر لذلك فتأمل

(قوله لما زال بالتفرق عاد طبيعة كل منها الخ) فان قلت العضو للقطع الانفصال وان اشتد على  
 العناصر الا أن الباقي أيضاً يشتمل على العناصر المختلطة فكيف يعود طبيعة كل واحد منها الى ما ذكر  
 قلت يجوز أن يكون للعناصر المتصلة بالقطع مدخل في المزاج المخصوص الحاصل لما يجاور موضع القطع  
 لكن هل يعود المزاج المتعدل عند البرء أولاً بل انما لا يحس بالألم لاستمرار المزاج السيء فيه تأمل  
 والظاهر هو الاول وان كان لا يخفى عن مناقشة فتأمل

الخارجة عن الاعتدال فالفاعل للمزاج السيئ هو طبائعه لا التفرق المسمى فلا يلزمنا جعل  
المسمى سببا للوجود مسمى واحتج في الملخص بوجه آخر الزايم وهو أن الفلاسفة متفقون  
على أن الكيفيات والصور الحادثة في الاجسام التي تحت كرة القمر انما تحدث عن مبدأ  
عام القبيض وانما تختلف الاعراض والصور في تلك الاجسام باختلافها في الاستعداد  
فالجسم المركب يختص بصورة أو كيفية لان مزاجه أفاده استعدادا لقبول تلك الصورة أو  
الكيفية من واهب الصور فعلى هذا يكون السبب القريب للذة والالم سبوتا وانشاء هو المزاج  
لا التفرق (وزاد ابن سينا) للألم (سببا آخر) فقال السبب القريب للألم أمران أحدهما  
هو تفرق الاتصال على ما ذكره جالينوس (و) ثانيهما (هو سوء المزاج) وهو على قسمين  
متفق ومختلف فالمتفق مزاج غير طبيعي يرد على العضو ويزيل مزاجه الطبيعي ويمكن فيه  
بجيت يصير كأنه المزاج الطبيعي والمختلف مزاج غير طبيعي يرد عليه ولا يبطل مزاجه الطبيعي  
بل يخرج منه عن الاعتدال والمؤلم من هذين سوء المزاج (المختلف ولذلك) أي ولان سوء المزاج

[قوله لان مزاجه الخ] لا يخفى أن اللازم مما ذكر أن يكون كل صورة وكيفية للاجسام العنصرية  
بواسطة استعدادها وما أن مزاجه أفاد ذلك الاستعداد فلا بد له من دليل

(قوله فالمتفق مزاج غير طبيعي) وهو انما يمكن في العضو بتدريج ولذا لا يحس به

(قوله والمختلف الخ) يعني ان للاءضاء في جوامعها مزاجا يمرض عليها مزاج غريب مضاد لتلك  
حتى يكون أسخن من ذلك أو أبرد فتجس القوة الحساسة لورود ذلك المتنافي فيتألم لكن كل سوء مزاج  
مختلف لا يكون مؤلما بل الحار بالذات والبارد بالذات واليابس بالعرض والرطب بالعرض لا يؤلم البتة لان  
الحار والبارد كقيمتان فعليتان والرطب واليابس كقيمتان انفعليتان قوامهما ليس بأن يؤثر جسم في جسم  
بل بأن يتأثر جسم وأما اليابس فاما يؤلم بالعرض لانه قد يسببه سبب من الجلس الآخر وهو تفرق  
الاتصال كذا في القانون يعني أن الرطوبة واليبوسة حقيقتها الاستعداد نحو القبول واللاقبول وليستا  
كقيمتين ماء وستين على ما أشهر كذا حقيقته في الشفاء وما قيل ان المزاج حامل من كثير الكيفيات  
الاربعة فعنه ان الرطوبة واليبوسة مدخلا في حصول الكيفية المتوسطة لان لها دخلا على ما أشهر  
ينهم وبما ذكرنا ادفع ما قيل ان الرطوبة قد تكون موجبة للاسترخاء الموجب لتفرق الاتصال فيكون  
سوء المزاج الرطب موجبا للألم بالمرض كاليابس لان الرطوبة بمعنى سهولة قبول الاشكال لا تكون  
موجبة للاسترخاء مانع قفاره الرطوبة قائم بمعنى البهة

[قوله هو سوء المزاج المختلف] لكن اشترط في سوء المزاج المختلف المؤلم ان يكون حارا أو باردا  
لارطبا ولا يابسا بناء على أن الرطوبة واليبوسة من الكيفيات الاعنالية دون الفعلية ثم ذكر أن سوء

المختلف سبب للألم (تؤلم لسعة المقرب ما لا تؤلم الابرة) بل تلك اللسعة أشد ابلاماً من الجراحة الكبيرة ولو كانت المؤلم تفرق الاتصال فقط لم يكن الامر كذلك (بمخلاف) سوء المزاج (المتفق فانه لا يؤلم) وبذلك عليه برهان في ولي (امانته فان حرارة المدقوق أكثر من حرارة صاحب القلب بكثير) لان حرارة الدم مستقرة في جوهر الاعضاء الاصلية ومذبة لها وحرارة القلب واردة من مجاورة خلط صفراوي على أعضاء هي على مزاجها الطبيعي حتى اذا نتجت عنها ذلك الخلط كانت باقية على أمزجتها الاصلية (والثاني) من المدكورين أعنى حرارة القلب (مدكور دون الاول) فان صاحب القلب يجد ألمها با شديداً ويضطرب اضطراباً عظيماً دون المدقوق (وأما لئنه فان الاحساس شرطه مخالفة ما لكيفية الحس و) كيفية (المحسوس اذ مع الاتفاق) بين كيميتهما (لا يحصل تأثير للمحسوس من المحسوس (فلا يكون) هناك (احساس) لكونه مشروطاً بالتأثير (فاذا تمكن الكيفية المنافرة في المعضو وأزال) ذلك للممكن (كيفية المعضو الاصلية) كما في

(حسن جلي)

المزاج اليابس قد يكون مؤلماً بالمرض لأنه قد يبقه لشدة التبخير تفرق الاتصال المؤلم بالقات وفيه بحث أما أولاً فلما تقرر في بحث المزاج ان كلا من الكيفيات الاربع قاطعة وان كان الفعل في الحرارة والبرودة أقوى وطناً سميتا بالفئتين وبالجملة كما يحتمل اليوسنة سبباً لتفرق الاتصال ولكن سبباً للوجع من غير توسط تفرق الاتصال اللهم الا أن يبنى كلامه على انها ليسا بحسوسين كما مال اليه الشيخ في فصل الاستقامات من الشفاء وان كان غثافاً للمشهور ولما صرح به في مباحث النفس منه وأما ثانياً فلان الرطوبة أيضاً قد تستريح بالتفرق بواسطة التقييد اللازم لكثرة الرطوبة المحوجة الي مكان أوسع وقد يجاب عن هذا بأن ذلك انما يكون في الرطوبة التي مع المادة فيكون للوجب هو المادة لا الرطوبة نفسها (قوله تؤلم لسعة المقرب الخ) يمكن أن يقول المقرب بسببه المبردة يفرق تفرقاً غير تقربين دخول جرم ابرة ولا دليل على أن هذا التفرق الحاصل من الجوع أدنى من تقربق الابرة ولا ان تفرق جراحة ابلامها أقسى من ابلام نفس اللسعة

(قوله من حرارة صاحب القلب) القلب في الاسل أن زرد الابل الماء به ما وتدعه يوماً وكذا في الحلي والفق أيضاً نوع من الحلي وتفسيره فيهم من كلامه

[قوله وأما لئنه فان الاحساس شرط] هذا بتأثيره بخلاف ما سبق في بحث الحرارة من أن أحد الجسمين اذا كان أسرع اتصلاً من الحار مثلاً دل ذلك على أن في الأسرع كيفية تعاضد المؤثر الخارج في التأثير فليتأمل في التوليد

سوء المزاج للشفق على ما عرفت (فليس ثمة كيفيتان متخالفتان فلم يكن فعل وانفعال فلا يحس به) أي بالتأثر الذي هو تلك الكيفية القريبة فلا يكون هناك ألم وأما في سوء المزاج المختلف فالكيفية الأصلية باقية مع الكيفية الواردة فتتحقق المذاقة والاحساس بالمذاقي الذي هو الألم (ولهذا) أي ولأن شرط الاحساس التأثر المتوقف على المخالفة والمذاقة (فإن المحسوسات إذا استمرت) زماناً (يضعف الشعور بها متدرجاً) إذ بحسب استمرارها تقل المخالفة بينها وبين كيفية الحاس بها فيضعف التأثر والاحساس أيضاً (حتى ربما يشمر بها) أي تلك المحسوسات المستمرة لحصول اللواقعة بين كيفيتي الحاس والمحسوس ويكون لها في أول الوهنة سورة ثم تضعف (وإن شئت) شاهداً على ما ذكرناه (فتمس من داخل الحمام) فانه عند دخوله فيه (يستسخن الماء الخارج بحيث يشمر عنه) ويتأذى به وذلك لمخالفة كيفية بدنه لكيفية الماء (حتى إذا ثبت فيه قاب ساعة أثر فيه الحمام فيسخن) ومما ذكرناه كيفية بدنه موافقة لكيفية الماء (قتره) حينئذ (لا يدرك سخونه بل ربما استبرده) بسبب زيادة سخونة بدنه لاجل الهواء على سخونة الماء (والله صد الثاني الصحة) على ما ذكرناه من سينا في الفصل الأول من القانون (ملكة أو حالة) لم يكنف بذكر أحدهما نبيها على أن الصحة تدركون راسخة وقد لا تكون كصحة الناقة (يصدر عنها) أي يصدر لاجلها وبواسطتها (الانفعال من الموضوع لها سليمة) غير مأوفة (وهذا) التبريف (يتم أنواعها) إذ يدخل فيه صحة الإنسان

(قوله يشمر) الاشتزاز الاتباش والاقشمار

(قوله قاب) أي مقدار

(قوله لم يكنف بذكر أحدهما الخ) الأولى لم يكنف بذكر أحدهما لدوات انكسار التبريف ولم يذكر ما هو أهم منهما أعني الكيفية النفسانية لتاليه للذكور  
[قوله على أن الصحة قد تكون الأربع] فكلمة أو للتنويع لا لالتريد وبصورة أخرى الحكم بالتريد لا لالتريد في الحكم فادفع الاعتراض المشهور من أن قلة أو لالتريد ودو جناحي التبريف وما قيل أنه إن كان للذكور قبل التريد الأمر المشترك فهي للتنويع والا للالتريد فاكثري  
(قوله يصدر لاجلها الخ) فلها مدخل في الصدور يكونها آلة للفعل الموضوع واستناد الفعل إليه كاستناد القطع إلى السكين على التجوز المشهور غير ما فيه الإظهار أن يقال على الجري الطيبي

(قوله كصحة الناقة) فتم من مرهتها فها مثل صب تبها وكذا فها فها مثل كلب كلوا ما قور ناقة  
إذا مسح وهو في عقب غلة والجمع فها



وسائر الحيوانات وصحة النبات أيضا إذ لم يتبر فيه الا كون العقل الصادر عن الموضوع سليما فالنبات اذا صدر عنه أفضاله من الجذب والمضغ والتغذية والتنمية والتوليد سليمة وجب ان يكون جميعا (وربما تختص) الصحة وتعرضها (بالحيوان أو بالإنسان فيقال) الصحة (كيفية لبدن الحيوان) الى آخر ماسر (أو) يقال كيفية (لبدن الإنسان) الى آخره (كما وقع الجميع في كلام ابن سينا) اما الاول فكما عرفت واما الثاني فقد ذكره في الفصل الثاني من سابعة قاطينو ويأس من منطق الشفاء فانه قال هناك الصحة - ليكن في الجسم الحيواني يصدر عنه لاجلها أفضاله الطبيعية وغيرها على الجري الطبيعي غير مأوفة وكأنه لم يذكر الحالة هنا اما للاختلاف فيها واما لعدم الاعتماد بها واما الثالث فقد ذكره في الفصل الثاني من التعليم الاول من الفن الثاني من كتاب قنطاريون حيث قال الصحة هيئة بها يكون بدن الإنسان في مزاجه وتركيبه بحيث يصدر عنه الافعال كلها صحيحة سالمة (واورد الامام الرازي على جعلها) أي جعل الصحة (من الحالة والملكية) أي من الكيفيات النفسانية

(قوله وصحة النبات الخ) وعلم هذا فالمراد بالنفس في تفسير الكيفيات النفسانية ما يعنى النفس النباتية وما في شرح المقاصد من ان المطلق النفس على ما يعنى النفس الحيوانية والنباتية خلاف الاصطلاح حيث قالوا النفس ثلثة نفس نباتي ونفس حيواني ونفس انساني وعرفوا كل واحد منها تعريفا على حدة (قوله في قاطينو ويأس) باليونانية بيان الالفاظ المفردة والمراد هاهنا بمباحث المقولات العشر من حيث انها معلول الالفاظ المفردة

(قوله فانه قال هناك) يتبادر على ان الصحة لا تختص بالإنسان في نفس الامر (قوله لعدم الاعتماد بها) أي في ذلك المبحث لانه أورد مثلا المتضادين الذين ليس بينهما واسطة اما في مقام الحد فلا يراد عدم الاعتماد ببعض افراد المعرفة لقصاه غير موجه لانه يخل بجماعية التعريف (قوله حيث قال الخ) يتبادر على انه الاطلاق يعلم الطلب لانه باحث عن أحوال بدن الإنسان

(قوله وصحة النبات أيضا) قال في شرح المقاصد هذا ليس بمستقيم لان الحال والملكية من الكيفيات النفسانية أي المختصة بذوات الأتفس الحيوانية على ما صرحوا به الا ان يراد بالملكية والحال الراسخ وغير الراسخ من مطلق الكيفية أو يراد بالأنفس أهم من الحيوانية والنباتية وكلاهما خلاف الاصطلاح وقد أشار الشارح في أول مباحث الكيفيات النفسانية الى تميم الأنفس وانه أعلم [قوله قاطينو ويأس] أي للمقولات العشر

(قوله حيث قال الصحة هيئة الخ) قبل ليس مراده تعريف مطلق الصحة بل الصحة للبحوث عنها في الطب وهي صحة الإنسان

سواء هو (ان مقابله المرض وليس) المرض (منها) أي من الكيفيات النفسانية فلا تكون  
 الصفة أيضاً منها وإنما قلنا ان المرض ليس منها (اذا جئنا) أي أنواعه المندرجة تحته باتفاق  
 الأطباء ثلاثة (سواء المزاج وسواء التركيب وشرق الاتصال وهي) أي هذه الأمور المذكورة  
 (أما من) الكيفيات (المحسوسة أو من) (مقولة) (الوضع أو عدم) فإن سواء المزاج الذي  
 هو مرض إنما يحصل إذا صار إحدى الكيفيات الأربع أزيد أو أنقص مما ينبغي بحيث  
 لا تبقى الأفعال سليمة فهناك أمور ثلاثة تلك الكيفية وكونها غريبة متافرة واتصاف البدن  
 بها فإن جعل المرض الذي هو سواء المزاج عبارة عن تلك الكيفية كأن يقال الجلي هي تلك  
 الحرارة الغريبة كان من الكيفيات المحسوسة وإن جعل عبارة عن كون تلك الكيفية غريبة  
 متافرة كان من باب المتصاف وإن جعل عبارة عن اتصاف البدن بها كان من قبيل الانفعال  
 واقتصر المصنف من هذه الأقسام الثلاثة على الأول فلذلك حكم بأن سواء المزاج من  
 المحسوسات وأما سوء التركيب فهو عبارة عن مقدار أو عدد أو شكل أو وضع أو انسداده  
 يجري مجرى بالانفعال وليس شيء منها من الكيفيات النفسانية وهو ظاهر وكون هذه  
 الأمور غريبة متافرة من قبيل المتصاف واتصاف البدن بها من مقولة ان يفعل  
 (عن كون تلك الكيفية غريبة متافرة) أي عن متافرة الكيفية وإنما قلنا ذلك لأن المذكور أمر  
 اعتباري ليس من باب المتصاف

(قوله من هذه الأقسام) الأولى من هذه المشتقات لأنها ليست أقسام المرض  
 (قوله فلذلك حكم الخ) لا ينبغي أن اعترض شراح المقاصد ليس أن الحكم يكون سواء المزاج  
 من الكيفيات المحسوسة غير صحيح بل أنه اقتصر على فلا بد من بيان نكتة لهذا الاقتصار وما قيل أنه  
 ترك المشتقات الطاهرة البطلان فظاهر البطلان لأن سوء التركيب له أقسام خمسة والجواب لأن من الاقتصار  
 على أنه يكفي لعدم كون المرض مطلقاً كصفة نفسانية أن لا يكون قسم من الأقسام داخلها  
 (قوله عن مقدار كالسن) للفرط أو عدد كزيادة أوسع أو شكل كنفخة الرأس أو وضع كزوال  
 عضو عن موضعه أو انسداده يجري كانسداد مجرى الروح الحيواني  
 [فواء مجرى بالانفعال] صفة لكل واحد من الحجة

(قوله وليس شيء منها من الكيفيات النفسانية وهو ظاهر) لأن المقدار والعدد من مقولة الحكم  
 والشكل من الكيفيات الخفية بالكليات كما صرح به في المباحث الشرقية والوضع مقولة برأس  
 والانسداد من مقولة الوضع كما صرح به الأبهري

واقصر المصنف من بينها على اعتبار الوضع فهدسوه التركيب منه وأما تفرق الاتصال فظاهر  
أن أمر عدى فلا يكون كيفية نفسانية ومنهم من أجاب عن ذلك بأن عبارة الأملباء فيها  
مساعدة والمقصود أن أنواع المرض كيفيات نفسانية غير متعدلة تابعة للأمور المذكورة  
وغلة بالأفعال (ولا شيء منها) أى من الكيفيات المحسوسات والوضع والمعدم (بكيفية  
نفسانية) فلا يكون شيء من سوء المزاج وسوء التركيب وتفرق الاتصال من الكيفيات  
النفسانية فلا يكون المرض الذي هو جنسها منها أيضاً فلا تكون الصحة منها أيضاً لأنها  
تكون عبارة عما عن أمور وجودية مقابلة للأمور التي سميناعا مرضاً وهي المزاج اللابيم  
والهيئة اللابلية والاتصال اللابيم وأما عن أمور عدمية هي عدم تلك الأشياء المسماة  
بالمرض وعلى التقديرين لم تسكن الصحة كيفية نفسانية اللهم الا اذا ثبت ان هناك كيفيات  
أخر مفارقة لتلك الوجوديات وهذه الدميات ويجعل الصحة عبارة عنها لكن ذلك مما لم  
يقم عليه شبهة فضلاً عن حجة (وأورد) الامام الرازي في المباحث المشرقية (على هذا الحد  
الذي ذكره) للصحة (شكوكاً) وأجاب عنها أيضاً (الاول لم تقدم الملكة) على الحالة في  
الذكر (وانما تكون) الكيفية النفسانية التي هي الصحة أولاً (حالة ثم تصير ملكة فلتا  
الملكة اتفق على كونها صحة) والحالة اختلف فيها فقيل هي صحة وقيل واسطة فقدمت

[ قوله واقصر المصنف الخ ] لكفائته في توجيه السؤال

(قوله والمقصود الخ) بدله على ذلك ما في القانون من ان أجناس الامراض المفردة ثلاثة جلس  
يتبع سوء المزاج وجلس يتبع سوء التركيب وجلس يتبع تفرق الاتصال وفيه ان ثبوت كيفيات نفسانية  
غير الأمور المذكورة مما لم يقيم عليه شبهة فضلاً عن حجة ولذا قال الشيخ ان المرض عدم الصحة  
على ما سبق

(قوله ثم تصير ملكة) لتقدم الحالة أولى ليوافق الوضع الطبع

(قوله للملكة اتفق على كونها صحة) والمتفق ذكره اهم فلذا قدمه

(قوله واقصر المصنف من بينها على اعتبار الوضع) واعتذر الابري عنه بأنه لم يورد الأمور المختصة  
في كل قسم منها لظهور بطلانها ورد بأن قولنا سوء التركيب اما كذا واما كذا ليس بياناً لمحتلات  
بل للأقسام

(قوله فظاهر انه عدمي) قيل فظاهر انه ان أريد بتفرق الاتصال المعنى المسمى فهو انفعال وان  
أريد الحاصل بالصدر فهو أمر عدمي

لذلك ( أولان للملكة غاية الحالة ) والدة الثانية متقدمة في الدهن وإن كانت متأخرة في الوجود ( الثاني فيه ) أي في الحد ( اضطراب إذا ساند ) فيه ( الفعل ) وصدره ( إلى الموضوع وإلى الصحة ) فإن قوله يصدر عنها الافعال يدل على أن مبدأ الافعال هو تلك الحالة والملكة وقوله من الموضوع يدل على أن مبدأها هو الموضوع ( ولا يكون ) المسند إليه الفعل بحسب الواقع ( الا احدهما ) لامتناع صدور فعل واحد من شيئين على أن يكون كل واحد منهما فاعلا له على حدة ( قلنا الموضوع فاعل ) للفعل السليم ( والصحة آله ) في صدور الفعل السليم عنه وقوله عنها أراد به لاجلها وبواسطتها كما أشرنا إليه وقد صرح بهذا المعنى في التعريف الثاني وفي الثالث أيضاً وأما يقال من أن فاعل أصل الفعل هو الموضوع وفاعل سلامته هو الحالة أو الملكة فليس بشئ إلا أن يقول بما ذكرناه ( الثالث السليم هو الصحيح فالتعريف دوري ) أي تحديد لشيء بنفسه حيث عرّف الصحة بالصحة ( قلنا ) السلامة المأخوذة في تعريف صحة البدن هو صحة الافعال ( والصحة في الافعال محسوسة )

( قوله والدة الثانية ) لا يعني أن الملكة ليست علة غاية الحالة وإن كانت غائية له بمعنى يرتب عليها فلا يتم التعريف والوجه أن يقال للملكة غاية للحالة أي كمال ينسب إليها فيكون أثره لهذا قدمه ( قوله على أن يكون الخ ) وما قيل أن الصحة فاعل والموضوع قابل وفيه إشارة إلى أن صدور الافعال السليمة عن الكيفيات المدخلة موضوعاتها فبها أنه يصح اسناد الصدور إلى القابل على حدة كما يدل عليه إيراد كلمة عن ومن في الموضوعين

( قوله وأما يقال الخ ) هذا مذكور في شرح الماخض وقد نقله الشارح في حواشي حكمة العيون من غير جرح ومنها قال ليس بشئ ولعل وجه أن السلامة ليست أمراً وجزئياً حتى يكون لها فاعل فانها عبارة عن كون الافعال على الجري الطبيعي فالصادر هو الافعال الموصوف بالسلامة والفاعل هو الموصوف بالصحة

( قوله إن يأول بما ذكرناه ) من أن المراد بكونها فاعلة للسلامة أن لها مدخلاً فيها بطريق الآلية ( قوله أي بتحديد لشيء بنفسه ) فالأمر بالمدور لازم للحدور وفيه أنه لا حاجة إلى هذا لا يكون المأخوذ في التعريف لفظ السليمة ومعرفتها موقوفة على معرفة السلامة إذ معرفة المشتق موقوفة على معرفة المشتق منه ولا يعني ما فيه

( قوله قلنا الموضوع فاعل والصحة آله ) وقد يجب أن الصحة مبدأ للفاعل والموضوع قابل ولفظة من في قوله من الموضوع له بمعنى في في كما في قوله تعالى • أروني ماذا خلقوا من الأرض قالعني كيفية يصغر عنها الافعال الكثيرة في الموضوع له

معلومة بماؤة الحس ( و ) الصحة ( في البدن غير محسوسة فعرف غير المحسوس بالمحسوس  
 لكونه أنجلي ) فلا اشكال ( وإذا عرفت هذا ) الذي ذكرناه من حد الصحة وماتلق به  
 فالمرض خلاف الصحة ) ومقابلها ( فهي حالة أو ملكة يصدر بها الانفال عن الموضوع لها  
 غير سليمة ) بل مأوفة وهذا يميز أنواع الامراض في الحيوانات والنباتات وقد يخص على  
 قياس ما تقدم في الصحة بالحيوان أو بالإنسان وأنت خير بما يرد على هذا الحد مما ذكره  
 الامام من عدم اندراج المرض في الكيفيات النفسانية وبأن المرض على هذا الحد يقابل  
 الصحة تقابل التضاد وفي القانون ان المرض هيئة مضادة للصحة وفي الفصل الثاني من  
 سابعة فاطينو وبأس الشفاء مثل ذلك وفي الفصل الثالث من هذه المغالة السابعة ان المرض  
 من حيث هو مرض بالحقيقة مدمى لست أقول من حيث هو مزاج أو ألم وهذا يدل على  
 ان التقابل بينهما تقابل المدم والمملكة وفي الباحث الشرقية لامتنافضة بين كلاميه اذ في  
 وقت المرض امر ان أحدهما مدم الامر الذي كان مبدءاً للانفال السليمة وتأتيها مبدءاً  
 للانفال للمأوفة فان سمي الاول مرضاً كان التقابل تقابل المدم والمملكة وان جعل الثاني مرضاً  
 فالتقابل من قبيل التضاد والظاهر أن يقال ان اكتفي في المرض بعدم سلامة الانفال فذلك  
 يكفي عدم الصحة المتضمنة للسلامة وان أثبت هناك آفة وجودية فلا بد من اثبات هيئة

( قوله معلومة الخ ) أي المراد أنها محسوسة بالذات

[ قوله قلنا الخ ] وقد يجاب بأنه عرف الصحة الاصطلاحية بالصحة القنوية فلا دور والمآل واحد

( قوله مثل ذلك ) حيث قال المرض حالة أو ملكة مقابلة لتلك أي للصحة ولا يكون أفعاله من كل

الرجوء كذلك بل يكون هناك آفة في الفعل

( قوله لا منافضة الخ ) يهيم من كلامه في الشفاء ان التقابل التضاد في المشهور وتقابل المدم والمملكة

بحسب التحقيق كما يشعر به لفظ في الحقيقة وقد اختار هذا الوجه للدفع شارح حكمة الدين

( قوله والأظهر أن يقال ) انما كان هذا أظهر لان في ثبوت مبدءاً للانفال الختانة سوي الموضوع

خناه انما ثابت زواله عن الحالة الطبيعية ولاه يرجع النزاع حيث لا يفسر لفظ المرض

( قوله والصحة في البدن غير محسوسة ) لو قال بدل قوله في البدن في الموضوع ليم النبات لكان

أنسب بالتمريض المذكور

( قوله والأظهر أن يقال ) انما كان أظهر لان المفهوم من كلام الامام ان ابن سينا جازم بحقق الآلة

الوجودية ومبدءاً في وقت المرض وليس يمتنع

( قوله فلا بد من اثبات هيئة الخ ) لان المدم لا يكون قاعة لآلة الموجودة

تتضمنها فكان ابن سينا كان متردداً في ذلك (فلا واسطة بينهما) أي بين الصعلة والمرض  
 المرين بهذين التعريفين (إذا لا خروج عن النفي والاثبات) فالكيفية التي بها تصدر الافعال  
 عن موضوعها إما أن تكون أفعالها سليمة أو غير سليمة فالاولى هي الصعلة والثانية هي  
 المرض (وأثبت جالينوس) بينهما واسطة وسمّاها الحالة الثالثة (فقال النافق ومن بعض  
 أعضائه آفة أو يمرض مدة) كالشّفاء (ويصح مدة) كالصيف (لاصحح ولا مريض وأنت  
 تعلم أن ذلك) أي اثبات الواسطة إنما هو (لإهمال شروط التقابل من اتحاد المحل والزمان  
 والجهة) وتعلم (أنه إذا روعي شروط التقابل) بين الصعلة والمرض (فلا واسطة) بينهما أصلاً  
 لأن العضو الواحد في زمان واحد من جهة واحدة لا يخلو من أن يكون فعله سليماً أو غير  
 سليم فلا يتصور واسطة بين الصعلة والمرض للمرين بما مر إذا روعي الشرائط المعتبرة

(قوله متردداً في ذلك) لا ترد له في كون المرض في التحقق عديمًا كما لا يخفى على من نظر  
 في كلامه في الفصل الثالث

[قوله إما أن تكون أفعالاً سليمة] فيه أنه يجوز أن لا تكون أفعالها سليمة ولا غير سليمة بأن  
 يكون بعضها غير سليمة والاظهر أن يقول أولاً لا تكون سليمة ليكون المراد دائماً بين النفي والاثبات  
 وصريحاً في عدم الواسطة قبل غمسه إنما يظهر إذا حرف بحالة أو ملكة لا يصدر بها جميع الأفعال سليمة  
 لا بما عرف به المصنف قاله أن أريد بلفظ الافعال في التعريفين الاستتراق يلزم الواسطة وإن أريد  
 به الجنس يلزم كون عضو واحد صحيحاً ومريضاً إذا كان بعض أفعاله سليماً وبعضه غير سليم وإرادة  
 الاستتراق في تعريفه والجلس في تعريف المرض بما لا يرضى به الطبع السليم والجواب ابن المراد  
 الاستتراق لكن ليس المراد بقوله يصدر عنها الافعال سليمة أو غير سليمة أن يصدر عنه جميع الافعال  
 موصولة بالسلامة أو بعدمها والا لزم أن لا يتصف عضو بالصعلة والمرض إلا بعد صدور كل فعل عنه بل  
 المراد أن كل فعل يصدر عنه يكون سليماً أو لا يكون كل ما يصدر عنه سليماً بطريق رفع الإيجاب الكلّي  
 للتأني للسلبي الكلّي والسلب عن البعض دون البعض فلا واسطة وذلك بأن يعتبر عموم الأفعال بعد  
 نسبة للصدر إليها وإن كان الظاهر مقدّمة عليها لكونه مدخولاً للصدر كما في قوله تعالى أن الله لا يحب كل كفار  
 أثيم وإن يكون لفظ الغير في غير سليمة للسلب أي لا سليمة وإلى ما ذكرنا أشار الشارح فيها سبق بقوله  
 إذ لم يعتبر فيه إلا كون الفعل الصادر عن الموضوع سليماً لكان أظهر وأسلم ولو صرف المصنف بأنّها سلة  
 أو ملكة لكل فعل يصدر بها عن موضوع لا يكون سلباً لكان أظهر وأسلم

(قوله فلا واسطة بينهما) قيل عدم الواسطة مبنى على أن يجعل لفظ الافعال في تعريف الصعلة  
 للاستتراق وفي تعريف المرض للجنس وفيه ما فيه القهّم إلا أن يجادل في كليهما للجنس ويلزم أن عضوا  
 واحداً يجوز أن يكون صحيحاً ومريضاً إذا كان بعض أفعاله سليماً وبعضها غير سليم

في التقابل (وكذا كل متقابلين يتمتع بينهما الواسطة فأنما هو) أي امتناع الواسطة بينهما (باعتبار شرائط التقابل) فانه اذا أهمل شيء من شرائطه جاز ارتفاعهما معا وحينئذ ثبت الواسطة بينهما قال ابن سينا من علم أن بين الصفة والمرض وسطا هو لا صحة ولا مرض فقد نسي الشرائط التي يجب أن تراعى فيما له وسط وما ليس له وسط وتلك الشرائط أن يفرض الموضوع واحداً بعينه في زمان واحد وتكون الجهة والاعتبار واحداً وحينئذ ان جاز أن يحتل الموضوع عنهما كان هناك واسطة والا فلا واذا فرض انساناً وأخذ واعتبر منه عضو واحد في زمان واحد فلا بد ان يكون امامه بدل المزاج سوى التركيب بحيث يكون فعله سليماً واما ان لا يكون كذلك فلا واسطة الا أن يحذف الصحة والمرض بمحد آخر ويشترط فيه شروط لا حاجة اليها يعني ان يشترط في حد الصحة سلامة جميع الافعال فيخرج سالم البعض ومن كل عضو فيخرج من كان بمض اعضائه مأوفاً وفي كل وقت فيخرج من يصح مدة ويعرض مدة وان لا يكون هناك استمداً يقتضى سهولة الزوال فيخرج الناقه والشيخ والطفل ويشترط في حد المرض آفة جميع الافعال من جميع الاعضاء في جميع الاوقات فتخرج الامور المذكورة من حده أيضاً وتثبت الواسطة لهما الا ان النزاع حينئذ يكون لفظياً

### الفصل الثالث

من فصول الكيف (في الكيفيات المختصة بالكليات وفيه مقصدان ه المقصد الاول انها) أي الكيفيات المختصة بالكليات (عارضة لكم اما وحدها فلان منفصلة كالزوجية والفردية) العارضتين للعدد وكذلك الاولى والتركيب وسائر الاعراض الذاتية الاعداد (وللمنتصلة التثنية والتربيع) أي كالتثنية والتربيع فانها عارضتان للمثلث والرابع وكذلك الخمس والتسديس وغيرها من الهيئات العارضة للسطوح الكثيرة الاضلاع واما مع غيرها

(عبد الحكيم)

[ قوله يكون لفظياً ] أي راجعاً الى تفسير لفظي الصحة والمرض

( قوله عارضة لكم ) أي بالذات

( قوله اما وحدها ) أي منفردة من غير انضمام أمر معه فيكون عائداً الى ما ذكرناه من ان مقوله اما لنفسه

( واما مع غيرها ) أي عارضة لكم مقارنة مع غيره مقارنة الشكل مع الجزء ليس مع كونه الحدة مثلاً له

كاختلفة فانها مجموع شكل وهو عارض للكم) التمثل من حيث أنه محاط بمحد واحد أو أكثر (مع اعتبار لون) قال الامام لازي هذا النوع من الكيفيات هو الكيفية التي تبرض أولا وبالذات للكليات وبتوسطها لتبرها ويدخل في ذلك ما يكون كذلك اما نفسه كاشكل المارض للقدار واما الجزئه كاختلفة فانها كذلك بواسطة جزئها الذي هو الشكل فان قيل الخلقه عارضة للجسم الطبيعي اذ لولاه لم يكن خلقه فانما العارض للكيم اما ان يمرض لها من حيث انها كيم او من حيث انها كيم شئ مخصوص وكلا القسمين عارض للكيمه ثم ان اللون حامله الاول هو السطح الذي هو نهاية الجسم الطبيعي بتوسط الجسم التعليمي ومعنى كون الجسم ملونا ان سطحه ملون فكل جزئ الخلقه حامله الاول هو المقدار فالخلقه عارضة بالذات

وبسح كونها قسبا لقوله وحدها فانه لو اجري على ظاهره ورد عليه انه كاهو عارض للكم وحدها عارض له مع كل ما يقارنه وماله مقال الامام اما الجزئه (قوله مع اعتبار لون) أى لون معتبر منه

[قوله اذ لولاه الخ] أي بتصور مروض الخلقه الاجسم طيبتي بخلاف الكيفية المختصة بالكم فانها اما تقتصر الى المادة في الوجود دون التصور على ما تقرر في قسم الحكمة الى الطبيعي والراشئ والالهي (قوله ثم ان اللون) أي بعد ما صرفت حال الخلقه باعتبار جزئها مع غير ما غير تلك الكيفية المحبوسة فلا ينافي ذلك الغير أيضا كيمية مختصة بالكم

(قوله مع اعتبار لون) أي مع لون معتبر أورد على هذا أن الشكل وان كان من الكيفيات المختصة بالكليات الآن اللون من الكيفيات المحسوسة فكيف تكون الخلقه للركبة منهما من قبيل الكيفيات المختصة بالكليات والمركب من نوع وبما ليس ذلك النوع لا يتدرج في أحدهما وأجيب بأن هذا مبني على أن اللون من خواص السطح ومل هذا يكون اللون أيضا من الكيفيات المختصة بالكليات ولا تنافي بين كون الكيفية محسوسة وكونها مختصة بالكم وأما ان الكلام في الكيفية للفردة فكيف بعد الخلقه للركبة من الكيفيتين لم نأخذ فيه فيجيء جوابه وأنت خير بأن هذا التوجيه لا يلائم قول المصنف واما مع غيرها كاختلفة فانه لم يعتبر في الخلقه على هذا التوجيه غير الكيفية المختصة بالكليات لان كلا جزئها حيلته فانها لا تناسب الكلام المصنف أن يقال اللون وان لم يكن من الكيفيات المختصة بالكليات لتفوقه في الاعماق الا انه يصدق على المركب منه ومن الشكل انه كيمية مختصة بها كالاخفى واعلم أن كلامهم متردد في أن الخلقه مجموع الشكل واللون أو الشكل المتقدم الى اللون أو كيمية حاسلة من اجتماعهما وهذا أقرب الى جمعهما نوعا على حدة

(قوله كاختلفة فانها الخ) التمثل على زعم القوم ولا فيذكر الآن أن كلا من جزئها حامله الاول هو للقدار وانها عارضة بالذات للكم فتأمل



بحكم قال ويتوجه على هذا أن يكون للآون والضوء داخلين في هذا النوع من الكيفيات لأن حاملها الأول هو السطح اذ لا لون ولا ضوء في عمق الجسم وقد يقال الآون قد يكون نافذاً في داخل الجسم وكذلك الضوء في الغنى بالذات كالشمس فلا يختصان بالسطح والتبادر من قوله (وكلا زاوية) أن الزاوية كاخلافة في أنها مركبة من الكيفية المختصة بالكيات مع غيرها وليست كذلك كما يدل عليه قوله (فلها هيئة احاطة الضلئين بالسطح مثلاً في ملتقاهما بالاستقامة) فالزاوية هي تلك الهيئة لا الامر للتركيب من تلك الهيئة والضلئين والسطح كما يتوهم وأشار بقوله مثلاً الى أن ما ذكره تعريف للزاوية المسطحة دون مطالعها المتناول للزاوية المجسمة وتلخيصه أن الزاوية المسطحة هي عارضة للسطح عند ملتي خطين يحيطان به من غير أن يتحدا خطاً واحداً فإنه اذا اتصل خطان على نقطة في سطح من غير أن يتحدا كذلك عرض لتلك السطح عند ملتقاهما هيئة انحدابية فيما بين

(قوله داخلين في هذا النوع الخ) وما وقع في شرح التجريد وشرح حكمة العين من أنه لا تنافي بين كون الكيفية مخصوصة بالكم فقيه أنه يلزم أن يكون لطيفة واحدة جنساً في مرتبة واحدة وهو محال الآن يقال أن الأقسام الاربعة ليست أجساماً متوسطة اذا لم يكن ليس جنساً عالياً وبذلك يتخلل كثير من مطالبهم [قوله وقد يقال الخ] عدل لقوله ثم ان الآون حامله الأول الخ لعل هذا القول معنى قوله مع غيرها مع غير الكيفية المختصة بالكم مطلقاً

(قوله والتبادر الخ) للظاهر أنه عطف على قوله كاخلافة فيكون مثلاً للحركة وليس كذلك بل هي من قبيل الكيفية المختصة بالكم المتصل وحدها اذ لا فرق بينها وبين الشكل في كون كل منهما احاطة المتدار بالمتدار لقوله كزاوية عطف على قوله للمثلث والمربع الا أنه أخره عن موضعه لاحتياجه الى التتميل

(قوله في ملتقاهما) أي حاصلة في ملتقاهما

(قوله لا بالاستقامة) متعاقباً بملتقاهما

[قوله من غير أن يتحدا الخ] بأن يكون الحد المشترك باقياً بحاله

(قوله اذ لا لون ولا ضوء في عمق الجسم) وعلى هذا المذهب بنوا كلامهم حيث قالوا عروض الآون السطوح إنما هو أولاً وبلاغات ولغيرها بواسطة

[قوله فلها هيئة احاطة الخ] قبل ليس في هذا التعريف ما يميز به عن التوسيع اذا اتصل على نقطة وساراً قوساً واحدة اللهم الا أن يقال لفظ الضلئين يخرج به اذ لا يطلق الضلع على شيء من تلك التوسيع فائتاً

(قوله وتلخيصه ان الزاوية للسطحة الخ) وعلى هذا كزاوية المجسمة هي عارضة للجسم عند ملتي سطحين يحيطان به من غير أن يتحدا

الخطين للتصليين هي الزاوية وقد تطلق الزاوية على المقدار ذي الزاوية كما يطلق الشكل على الشكل وليس يعتبر في تحققها احاطتهما بذلك السطح احاطة تامة بل ربما امتنع احاطتهما به كذلك كما اذا كان الخطان مستقيمين ولا يعتبر أيضاً أن يكون هناك خط آخر يحيط بهما به ولا أن يكون ذاك الخطان متناهين أو غير متناهين قصيرين أو طويلين بخلاف الشكل اذا لابد فيه من الاحاطة التامة فالشكل المارض للمثلث يتوقف على أضلاعه الثلاثة وكل واحدة من زواياه تتوقف على منبئين فقط فقولنا من غير أن يتخذ احتراز عما اذا اتصل فوسان على نقطة وصارنا قوساً واحدة وأما قوله لا باستقامة فستغنى عنه اذا احاطة أصلا مع الاستقامة ثم ان الزاوية على التعريف المذكور من مقولة الكيف ( ومنهم من جعل الزاوية من باب الكم لقبولها التفاوت والتساوي ) وانها أي ( وانها ) توصف بالصغر والا كبر وبكونها انصفاً وثالثاً ) زاوية أخرى ولا يشك أن هذه الصفات اعراض ذاتية للكم فتكون الزاوية كما ولذلك عرف المسطحة بأنها سطح احاط به خطان يلتقيان عند نقطة من غير أن يتخذ خطأ واحداً ( والجواب أنه ) أي هذا الاستدلال ( انما يتم أن لو كان عروض ذلك ) التفاوت والتجزى ( لها ) أي للزاوية ( بالثبات ) حتي يلزم كونها كما ( وانه ممنوع بل ) عروضه لها يجوز أن يكون ( لانه ) أي لاز هذا المروض الذي هو الزاوية ( عارض للكم ) كما في الشكل فانه يعرض لذلك بواسطة مروضه الذي هو الكم ( وبطله ) أي يبطل كون الزاوية من الكم ( انه يبطل بالتضعيف وتعدم ) أما القائمة فانها تبطل بالتضعيف مرة واحدة بحيث لا تبقى هناك زاوية أصلاً وأما الحادة فانها تبطل اذا كانت نصف قائمة بالتضعيف مرتين كذلك ( بخلاف الكم فانه يزيد ) بالتضعيف ولا يبطل فلا تكون الزاوية القائمة ولا الحادة المذكورة من مقولة الكم فلا يكون مطلق الزاوية من هذه للمقولة أيضاً ولو أبدل التضعيف بالزيادة لشمل

[ قوله أي لان هذا المروض ) أي تذكر الضير الراجع الي الزاوية بتأويلها بالمروض

[ قوله بحيث لا يبقى هناك زاوية ) لان بطل الضمان على الاستقامة فلا يبقى الاحاطة فضلاً عن الزاوية

( قوله كذلك ) أي بحيث لا يبقى زاوية

( قوله ولو أبدل الخ ) لا ينبغي ان حاسل الاستدلال ان الزاوية تبطل بالتضعيف ولا شيء من

الكم كذلك أما الكبرى فلان للتضعيف زيادة في الكم لا إبطال له وأما الصغرى فلان الحادة أي حادة

( قوله بالتضعيف مرتين ) أراد به أن يضعف مرتين يضعف الحاصل بالتضعيف الاول الا أن يزداد على

الحادة مثلاً مرتين فان الحادة التي هي نصف قائمة انما تبطل اذا خفت على هذا الوجه ثلاث مرات كما لا ينبغي

البطلان الزوايا كلها فان كل زاوية زيد عليها ما يجعلها مساوية لثانيتين لم يبق هناك زاوية  
أضلا واما التضعيف فقد لا يبطل المنفرجة ولا الحادة التي هي أصغر من نصف قائمة أو أكبر  
منه اذ يجوز أن يبق هناك زاوية في الجهة الاخرى من الخط الآخر ثم يلزم من تضعيف  
المنفرجة بطلان بعضها وكذا الحال في تلك الحادة اذا ضمنت مرارا وقد يكفي بذلك في  
الاستدلال لان الحكم اذا ضعف لم يبطل منه شيء بل يزداد أبداً ومما يدل على ان الزاوية  
ليست سطحاً انها لا تقبل الانقسام على وازاة الوتر فان الخط الواصل بين ضلعين يحدث  
مثلاً في بعضها احدى زواياه كما يشهد به التخليل الصحيح واتفاق الهندسين عليه قاطبة  
ومنهم من جعل الزاوية من الاضافة فقال هي تماس خطين من غير أن يتحداً وبطلانه ظاهر  
فان التماس لا يوصف بالصغر والكبر بخلاف الزاوية ومنهم من جعلها من مقولة الوضع  
وذهب جماعة الى انها أمر عديم أعني انتهاء السطح عند نقطة مشتركة بين خطين يحيطان  
به فهذه أقوال خمسة أوردتها بمضمون في رسالة صنعتها لتعميق الزاوية وما قيل فيها في المقصد  
الثاني قال الهندسون الخط المستقيم خط تقع النقط المفروضة فيه كلها متوازية (أي على  
سمت واحد لا يكون بعضها أخفض (و) قالوا (انه اذا أثبت أحد طرفيه) على حالة  
(وادير) الخط المستقيم على سمت واحد (حتى عاد الى وضعه الاول حصلت الدائرة وهي  
شكل) أي شكل (يحيط به خط في وسطه نقطة جميع الخطوط الخارجة منها اليه)  
أي من تلك النقطة الى ذلك الخط (سواء) فتلك النقطة مركز الدائرة وذلك الخط محيطها  
والخطوط الخارجة منها اليه أنصاف اقطارها والخط المستقيم الخارج من المركز الى المحيط  
من الجانبين قطرها وهو منصف لها (ثم اذا أثبت قطر نصف الدائرة) على وضعه (وادير  
نصف الدائرة حتى عاد الى وضعه الاول حصلت الكرة وهي جسم يحيط به سطح في

كانت تنتهي بالتضعيف مرة أو مراراً الى قائمة أو منفرجة وكل منهما يبطل بالتضعيف مرة أما القائمة  
فلا لتواء الخطين على الاستقامة بحيث يصيران خطاً واحداً وأما المنفرجة فتأدية تضعيفها الى الاستقامة  
مع زيادة لأنه لا بد في تضعيف المنفرجة من زيادة القدر الذي يكون اتصال الخطين عنده على الاستقامة  
لان التضعيف عبارة عن زيادة منه وان الحدوث للزاوية في الجانب الآخر فلا ينافي ذلك لان المقصود  
ان تضعيف كل زاوية يبطل لما لا انها يبطل لما حدث بتضعيفها فادفع ما ذكره الشارح

(قوله اذا ضمنت مرارا) كأنه أراد به ما تكرر اذا الحادة التي هي أكبر من نصف القائمة اذا  
ضمنت مرتين يحصل ما ذكره كالإيجاز على التام

وسطة نقطة جميع المخطوط الخارجة منها إليه ( أي إلى ذلك السطح ( سواء ) تلك النقطة مركز الكرة وذلك السطح محيطها وتلك المخطوط انصاف أقطارها والمستقيم الواصل من المركز إلى المحيط في الجانبين قطرها ( وإذا أثبت أحد ضلعي المربع للتوازي الاضلاع وأدير ( ذلك المربع حتى عاد إلى وضعه الأول ( حصل الاسطوانة ( والعبارة الظاهرة أن يقال إذا أثبت أحد اضلاع سطح متوازي الاضلاع وأدير حصل الاسطوانة المستديرة ( وهو شكل يحيط به دائرتان ( متوازيتان ( من طرفيه هما قاعداه يفضل بينهما سطح مستدير يفرض وسطه خط مواز لكل خط يفرض على سطحه بين قاعدتيه ( وذلك لأن الخط المتوسط هو ذلك الضلع الثابت والسطح الواصل بين القاعدتين إنما ارتسم من الضلع الآخر الموازي للثابت كما أن القاعدتين ارتسمتا من الضلعين الباقيين للتوازيين فلذلك كانتا متوازيتين ( وإذا أثبت الضلع المحيط بالقائمة ( أي أحد ضلعي القائمة ( من المثلث وأدير المثلث ( حتى يعود إلى وضعه الأول ( حصل المخروط ( للمستدير ( وهو جسم أحد طرفيه دائرة ( هي قاعدته ( والآخر نقطة ( هي رأسه ( ويصل بينهما سطح يفرض عليه ( أي على ذلك السطح ( المخطوط الواصلة بينهما ( أي بين محيط الدائرة وتلك النقطة ( مستقيمة ) واعلم أن ما نقله عنهم إنما ذكره لتسهيل تخيل هذه الأمور لا لأن وجودها في أنفسها يكون بهذا الطريق كيف واخط عندهم عرض حال في السطح الحال في الجسم

( قوله والعبارة الظاهرة ) فإن عبارة المتن يوهم أن للمربع ضلعين وأنه قد لا يكون متوازي الاضلاع من حيث أنها كمية لكن بخصوص كاخلة

( قوله من الضلعين الثابتين ) إنما كانا ثابتين لأن أحد طرفيهما متصل بالضلع الثابت والآخر الطرف الباقي متصل بالمتحرك كما كان متصلاً حال عدم الحركة فلا يكون بذاته وان حصل الحركة بما يعرض ولما أحدثت القائمة

( قوله حصل المخروط المستدير ) أي المستدير القائم وهو ما يكون سهمه عموداً على قاعدته وأما المستدير الغير القائم فيحصل من حركة الضلع الغير المحيط بالقائمة إلى وضع الاستقامة بأن يصير المتحرك الضلع الثابت خطاً واحداً

( قوله والعبارة الظاهرة أن يقال الخ ) وإنما كانت ظاهرة دون عبارة المنصف لأن المربع في الاصطلاح ما يكون متوازي الاضلاع متوازيها ولذا قيل بمحذوه من حركة خط على نفسه فلا يشد عبارة المنطوق ولا وجه لتقيده بتوازي الاضلاع وأيضاً لا وجه لتخصيص الضلعين بالذكر فيها له أربعة اضلاع متساوية وقد يقال عبارة الخارج يتناول المدرس مثلاً مع أنه لا يحصل منه اسطوانة مستديرة فيبقى أن قيد الاضلاع بالاربعة

فلا يمكن حصول السطح بحركة الخط المتأخر عنه في الوجود ولا حصول الجسم من حركة السطح المتأخر عنه ومن هذا القبيل ما قيل أنه إذا فرض نقطتين تحرك أحدهما إلى الأخرى على سمت واحد حصل الخط المستقيم وإذا أثبت أحد طرفيه وتحرك الخط مسافة قبل أن يصل إلى وضع الاستقامة حصل المثلث وإذا فرض تحرك خط على مثله بحيث يكون قائما عليه دائما حصل المربع الذي هو في اصطلاحهم سطح متساوي الأضلاع قائم الزوايا قال المصنف ( وهذا ) الذي ذكره المهندسون من الخطوط والسطوح والمجسمات ( كله أمور وهمية لا يلم وجودها خارجا وعليها مبنى عليهم الذي يدعون فيه اليقين ) وقد يقال قامت البراهين على وجودها في مواضعها وإن سلم كونها أمورا وهمية فلا ينافي ذلك كون أحكامها بيقينية ألا ترى أنه المدد المركب من الوحدات التي هي أمور اعتبارية له أحكام صادقة بلا شبهة ومن أنكر كونها بيقينية فقد كابر وكذا الحال في المباحث الهندسية يلزمها من يزاولها فإن قيل لا كمال في معرفة أحوال الموهومات قلنا إن الموهومات قد تكون عارضة في نفس الأمر للاعيان الموجودة فيحصل لتلك الاعيان بسبب ذلك أحكام مطابقة للواقع وقد يستدل بأحكام الأمور الوهمية على أحوال الأمور العينية ولا ينبغي شيء من ذلك على من له شعور ببراهين علم الهيئة من الحساب والهندسة ~~بنتي~~ عليه ما يرد على جعل المخلقة من الكيفيات المختصة بالكليات وهو أن المنبر من أنواع المقولات المشتمل على درج تحت واحدة منها فقط ( ولو اعتبر المركبات ) في المقولات وأتواها ( حصلت مقولات غير متناهية ) أي غير محصورة بل كثيرة جدا بحسب الازدواجيات الحاصلة بينهما ثناء وثلاث إلى عشار وحصلت أيضا أنواع غير منحصرة فيها ذكره من أنواعها بحسب التركيب الممكن فيها بين تلك الأنواع كأن

( عبد الحكيم )

( قوله لا يعلم وجودها خارجا ) لتوقفه على كون الجسم متعلقا في نفسه فإنه إذا كان مركبا من أجزاء لا تجزي فلا مقدار إلا في الوهم

( قوله فإن قيل الخ ) يعني ليس مقصود المصنف أنه ليس لها وجود في الخارج فلا يكون العلم بأحوالها مطابقا للواقع حتى يرد ما ذكره بل مقصوده أنه لا كمال للنس في علمها وإن كان يقينا لأن الكمال معرفة أعيان الموجودات على ما هي عليه بقدر الطاقة

( قوله ببراهين علم الهيئة ) فإنه يعلم بها أحوال الأجرام العلوية

ركب مثلا الاقسام الاربعة التي للكيف بعضها مع بعض وعلى هذا كان ينبغي أن لاتمد  
 الخلقة من الكيفيات المختصة بالكليات لكونها مركبة من نوعين متخالفين (و) لكنهم  
 قالوا (الخلقة انما اعتبرت) وجعلت داخلة في هذا النوع (باعتبار وحدة) عرضت لجمعية  
 الشكل واللون (بحسبها) أي بحسب تلك الوحدة (يتصف بالحسن، والقيبح) يعني ان  
 الشكل إذا قارن اللون وحصل منهما كيفية وحدانية باعتبارها يصح أن يقال لشيء أنه  
 حسن الصورة أو قبيح الصورة (وهما) أي الحسن والقيبح بحسب الصورة (غير) الحسن  
 والقيبح (العارضين) للشكل وحده أو للون وحده (قال المصنف) (وهذا غير واضح)  
 لانهم ان ادعوا ان بين الشكل واللون وحدة حقيقة منعناها وان اكتفوا بالوحدة  
 الاعتبارية جاز اعتبارها في كل أمرين يجتمعان وقد يقال قد اعتبر الوحدة بينهما متعارف  
 الناس حيث عبر عنهما بالخلقة ووصف الشخص بحسبهما بحسن الصورة ولبيها فلذلك  
 عددهما كيفية واحدة وادرجناهما فيا اندرج فيه جزؤها كما عرفت ولم نجد لها نظيرا في ذلك  
 فاكثفنا بها في الفصل الرابع من فصول الكيف (في الكيفيات الاستعدادية) وهي  
 (اما) استعداد (نحو القبول) والانفعال (ويسمى ضمنا) ولا قوة كالمراضية (واما)  
 استعداد (نحو الدفع والاقبول ويسمى قوة ولا ضمنا) كالصعاجية (واما قوة الفعل)  
 كاتقوة على المصارعة (فليست منها) أي من الكيفيات الاستعدادية كما ظنه قوم وجعلوا  
 أقسامها ثلاثة (فان المصارعة مثلا تتعلق بعلم) بهذه الصناعة (وصلاية الاعضاء. لثلاثا تأثر  
 بسرعة) ولا يمكن عطفها بسهولة (و) تتعلق (بالقدرة) على هذا الفعل (وشيء منها) أي  
 من هذه الثلاثة التي تعلق بها المصارعة (ليس من هذا الجنس) الذي هو الكيفية  
 الاستعدادية لان العلم والقدرة من الكيفيات النفسانية وصلاية الاعضاء من الكيفيات  
 (قوله كالمراضية) رجل عراض كثير القبول لمرض والمراضية كونه كثيراً بقبول المرض  
 وكذا للصعاجية

(قوله لان العلم والقدرة من الكيفيات النفسانية) قيل هذا مبني على أن الكيفية المحسوسة المسماة  
 بالاقسام والاضمايلات والكيفيات النفسانية المسماة بالملكة أو الحال والكيفيات المختصة بالكليات والكيفيات  
 الاستعدادية أقسام من الكيف متباينة بالذات يمتنع صدق البعض منها على شيء مما صدق عليه الآخر ولا  
 للاشتماع أن تكون القدرة من حيث اختصاصها بذوات الاخص من الكيفيات النفسانية ومن حيث كونها

## ﴿ للمرصد الرابع ﴾

من مرصد الموقف الثالث (في النسب) أى المقولات النسبية (وفيه مقدمة) ليان أنها موجودة في الخارج أولا (وفصلان) ليان مباحث ما اتفق علي وجوده أعني الاين تارة على رأى المتكلمين وتارة على رأى الحكماء ﴿ المقدمة ﴾ أثبت الحكماء المقولات النسبية وأنكرها المتكلمون (الاين) فأنهم اعترفوا بوجوده وأنكروا وجود ماعدها منها (لوجوده • الاول لو وجدت) الاعراض النسبية (لزم التسلسل) في الامور الموجودة (اما أولا فلان) هذه الاعراض لا بد لها من محل ولا شك ان (محلا يتصف بها بقوله اليها نسبة) بالمحلية والاتصاف وهذه النسبة (موجودة) أيضا على ذلك التقدير (وبعد الكلام فيها) بان يقال هذه النسبة أيضا لها محل يتصف بها فله اليها نسبة تامة موجودة وهكذا الى ما لا نهاية له فهذا تسلسل (واما تأييد فلان لوجودها) الزائد على ماهيتها لاسر (اليها نسبة) هي اتصافها بالوجود وهذه النسبة أيضا موجودة على ذلك التقدير فلو وجودها اليها نسبة تامة وهكذا

(قوله وفيه مقدمة [ المراد بالمقدمة ما يجب تقديمه على المباحث المتعلقة بكل واحد منها )  
(قوله ليان مباحث ما اتفق علي وجوده) أى مباحث لها نوع تعلق سواء كانت من عوارضها أو من عوارض ما يتوقف به وانما قلنا ذلك لان المباحث التي الفصل الثاني مباحث الحركة عند الحكماء وهي ليست اين عندهم لكنها قد تقع في الاين فلهذا مباحث نوع تعلق به  
(قوله لزم التسلسل في الامور الموجودة) بخلاف ما اذا كانت أموراً اعتبارية ثابتة في نفس الامر لان اللازم حيثما يكون مبدأ اشتراطها موجوداً فيه لوجودها مفعلة فان وجودها التام يميل بحسب اعتبار العقل فانهم قاته قد زل فيه بعض الاقدام  
(قوله لاسر) من ان وجود الممكنات زائد على ماهيتها

قوة شديدة فاعلة بالسهولة من الكميات الاستعدادية كما ذكرنا أن الالوان والاستقامة والاعتناء ونحو ذلك من الكميات المختصة بالكميات مع كونها من المحسوسات  
[قوله لزم التسلسل في الامور الموجودة] قبل لاشك أن هذه النسب ليست بعبارة فرضية بل حتمية لما تحقق في محالها معنى اتصاف محالها بها في نفس الامر فيلزم التسلسل في الاعتبارية الحقيقية وانما باطل كالتسلسل في الامور الموجودة والجواب منع بطلانه كيف ويرد ان التعليق انما يجرى في الموجودات باقاع التمرقن انما اختلاف في اشتراط الترتيب والاجتماع في الوجود ولا دليل آخر يجرى معها الا اقتضى خنفر هذه لليبس عن الوجود والقدم لجران الايصال في كل منهما والتمقل قاس بطلانه

وهذا تسلسل ثان (وأما ثالثاً فلان لاجزله الزمان بعضها الى بعض نسبة) بالتقدم والتأخر  
فلو كانت النسب موجودة في الاعيان لكان التقدم والتأخر موجودين مع موصوفيهما  
وإما مع المتقدم مقدم فيكون التقدم الموجود مع الزمان المتقدم متقدماً على التأخر الموجود  
مع الزمان المتأخر فالتقدم تقدم آخر وهكذا للتأخر تأخر آخر فهناك تسلسل ثالث بل رابع  
أيضاً الوجه (الثاني لو وجدت) النسب (لوجدت الاضافة) لانها من النسب لكونها  
نسبة متكررة (وهي لا تتحقق الا بوجود النسبتين) مجتمعين ومن أقسام الاضافة التقدم  
والتأخر (فيوجد المتقدم والمتأخر) من أجزاء الزمان (مما) وأنه باطل قطعاً الوجه (الثالث  
لو وجدت) النسب في الخارج (ثم اتصاف الباري تعالى بالمحادثات لان له مع كل حادث  
اضافة ثابتة) اليه (بأنه موجود معه) له (قبله) أي قبل كل حادث اضافة أخرى  
اليه (بأنه متقدم عليه) له (بعده) اضافة ثالثة اليه (بأنه متأخر عنه) وهذه الاضافة حادثة  
أما التي مع المحادث أو بعده فلا شبهة في حدوثها وأما التي قبله فقد زالت حال وجوده والقديم  
لا يزول (وأنبتها) أي الالهة النسبية (ضرار) والصواب يكفي المحصل معرفته من قدماء  
المتكلمين للمراى قوة الحجة التي ذكرها الحكماء على وجودها اذ عن لما وحكم بوجودها  
(وحيث لم يجددنا للتسلسلات المذكورة) التزم التسلسل ومن ثم أثبت امر اضافة متناهية  
يقوم بعضها ببعض ولا غلص له من برهان التطبيق (واحتج الحكماء) على وجود الامور  
النسبية (بأن كون السماء فوق الارض ومقابلة الشمس لوجه الارض) وأمثالها من النسب

(قوله بل رابع أيضاً) وهو تسلسل التأخرات

[قوله مجتمعين] لمرضا لكل واحد منها بالقياس الى الآخر

(قوله حادثة) أي على تقدير وجودها في الخارج

(قوله والقديم) لما ثبت من أن ما ثبت قدمه امتنع عده

(قوله وأمثالها الخ) زاده لدفع ما يترامى من اللان أنه استدلال على الحكم الكلي بالجزئ ولا يتوهم

أنه استدلال بالاستقراء الناقص بل استدلال بالحدث الحاصل من تتبع الجزئيات فالحكم الكلي نظري

وكل واحد من حركته من حيث خصوصيته معنوم بالضرورة والحكم يختلف بداهة ونظراً

باختلاف العنوان

(قوله تسلسل ثالث بل رابع أيضاً) التسلسل الثالث بالنظر الى التقدم والرابع بالنظر الى التأخر



(عمادته ضرورية) أي نعلم بالضرورة أنها ثابتة حاملة سواء وجد هناك فرض فارض واعتبار  
معتبر أو لم يوجد ولتأمل أن يقول إن ادعيت أن الفوقية مثلا من الموجودات الخارجية  
منغاة بل هذا هو المتنازع فيه فكيف يدعى الضرورية فيه وإن نلّم للشيء موصوفة بالفوقية  
في الخارج فلذلك لا يستلزم وجود الفوقية فيه لجواز اتصاف الأعيان الخارجية بالأمور  
المدمية فلذلك أيضا أعني في الخارج وليس المعنى موجودا خارجيا وقد يستدل على ذلك أيضا  
بأن الشيء قد لا يكون فوقا ثم يصير فوقا فالفوقية التي حصلت بعد العدم لا تكون عدمية  
والا كان في الشيء نفيًا وهو محال وبجواب عنه بأن حصول الفوقية بعد ما لم تكن غيرة عن  
اتصاف الشيء بها بعد ما لم يكن متصفاً وذلك لا يستلزم وجودها كما عرفت (وأجابوا عن  
أدلة المنصم بأنها انما تنقضي كون جميع النسب موجودة في الخارج) أي هذه لادلة تدل على  
سلب الموجبة الكلية (وممن يقول به فان من الإضافات) والنسب (أمورا موجودة في  
الخارج حقيقة أنها إضافة) كاللوقية والمقابلية ونظائرهما (ومنها إضافات) لا تحقق لها في  
الخارج بل (يختصها العقل عند ملاحظة أمرين كالقديم والآخر) بين أمرين لا يجوز  
اجتماعهما كاجزاء الزمان (والقسم) (الاول) من هذين (ينتهي عند حد) أي يجب انتهاءه  
إلى حد لا يتجاوز (دون الثاني) اذ لا ينف عند حد لا يمكن للعقل أن يتجاوز ويفرض إضافة  
أخرى بعده وعلى هذا فقد انجملت تلك الأدلة وانقطع التسلسل في الأمور الخارجية لجواز

(قوله لجواز اتصاف الخ) فان الاتصاف الخارجي بمعنى ما يكون الخارج نلر لنفسه نوعا يستدعي وجود  
الموصوف والصفى في الخارج كالانصاف بالواد وانراعي يستدعي وجود المتزاع عنه في الخارج لا وجود للمتزاع  
(قوله حقيقتها أنها إضافة) لم يظهر في قاعدة هذه المقدمة  
(قوله يختصها العقل) أي يعتبره وينزعه عن أمور موجودة في الخارج ولو لا الاتزاع لم تكن تلك  
الإضافات موجودة بل مبدأ انزعاعها كمية الواجب وقبلية وبعدية وكالحلول والاتصاف

(قوله مما تعلقه ضرورة) ان حمل الضرورة على البداية يكون حامل الكلام الاستدلال على وجود  
الأمور الكلية من حيث هي لنية بوجود الفوقية والمقابلية من حيث خدوصها فادعوى الضرورة سبيل  
لايمان التول بالاحتجاج للاختلاف في العنوان  
(قوله ونحن نقول به فان من الإضافات الخ) أورد عليه أن دليل الحكماء على تقدير تمامه يدل على  
وجود تلك النسب أيضا اذ يقال اتصاف الخلق بها وكذا معية الباري وقبلية وبعدية أي غير ذلك أمور  
حاملة من غير فرض فارض واعتبار معتبر فتخصيصه بما ذكره اعتراف بالتخالف وأنه يوجب البطلان  
(قوله حقيقتها أنها إضافة) الظاهر أنه لا دخل له في المقصود

أن تقتضى السلسلة الى نسبة موجودة يكون ما بعدها من النسب اعتبارية إذ ليس يلزم من وجود القوة في نفسها أن يكون حلولها في محلها أمراً موجوداً أيضاً ولا من وجود حلولها وجود حلول الحلول وكون هذه النسب متوافقة في الماهية لا يقتضى اشتراكها في الوجود لجواز أن يكون بعض أفراد الماهية موجوداً وبعضها معدوماً وقد يجاب عن بعض تلك الأدلة بكونه مقوضاً بالآين

### الفصل الاول

في مباحث المتكلمين في الالكوان وفيه مقاصد سبعة في الاول المتكلمون وإن أذكروا سائر المقولات النسبية فقد اعترفوا بالآين وسموه بالكون والجوهر ومنهم على أن المقضى للحصول في الحيز هو ذات الجوهر لا صفة قائمة به فهناك شيئان ذات الجوهر والحصول في الحيز للشيء عندهم بالكون (وذهب قوم منهم) أعني مثبتي الحال (أن حصول الجوهر في الحيز ملل بصفة قائمة بالجوهر فسموا الحصول في الحيز بالكائنية والصفة التي هي علة للحصول (بالكون) فهناك ثلاثة أشياء ذات الجوهر وحصوله في الحيز وعقله (قال الامام الرازي) في الآينين هذا عندما باطل اذ (حصول الصفة للشيء مبناه تميزها تبعاً لتمييزه) فإذا فرض أن حصول الجوهر في الحيز ملل بقيام صفة أخرى بالجوهر كان كل واحد من الحصول وتلك الصفة متوقفاً على الآخر (فيلزم الدور والجواب مذهب عرفته) في المرصد الاول من هذا الموقف وهو أننا نسلم أن معنى القيام ماذكر بل هو الاختصاص الناعت (مع أنه) أن سلم أن معنى

(قوله عن بعض تلك الأدلة) وهو الوجه الاول باعتبار لزوم التسلسل الاول والثاني وتقرير النقض أنه لو وجد الآين لزم التسلسل أما أولاً فلأنه لا بد من محل يتصف به نسبة اليه بالجمعية ويمود الكلام وأما ثانياً فلأن لوجود الزائد نسبة اليه فإن أجبت بأنه لا وجود لجميع السلب بل لوجود المقولات فقط

[قوله وقد يجاب عن بعض تلك الأدلة الخ] وذلك البعض هو الوجه الاول وتقرير النقض أنه أن كان الآين موجوداً وجب أن يحصل في حيز وإن كان بالتبع فللآين آخر الكلام في الثاني كالقلام في الاول فيلزم التسلسل وقد يجاب بأنه لا يلزم من وجود الآين أن يكون له آين آخر إذ الآين إنما هو الجواهر المتخيزة ورد بأن الثابت للجواهر هو الآين أصالة وأما الآين التبعي فيلزم ثبوته للاعراض عند المتكلمين بناء على أن قيام العرض بالحصل عندهم بمعنى التبعية في التحيز وفيه بحث لأن الموجود من الآين عند المتكلمين هو الآين أصالة أعني حصول الجوهر في الحيز لا مطلق الآين والا لزم قيام العرض بالعرض وهم لا يقولون به وتوافق الآينين في الماهية على تقدير تسليمه لا يوجب توافقهما في الوجود كما صرحوا به فحينئذ فلا تسلسل ولا نقض فليتأمل

القيام ذلك فلا نسلم لزوم الدور لانه ( قد تكون ذات الصفة ) لقيامها بالجواهر ( علة  
للحصول ويكون تحيزها ) الذي هو قيامها ( متلاها ) أي بالحصول ( فلا دور و ) قوله  
( ربما قال ) اشارة الى ما وجد في نسخة أخرى من الاربعين هكذا ( قيام الصفة ) التي هي  
علة للحصول ( ان توقف على التحيز ) أي الحصول في الحيز ( لزوم الدور ) لانه لما علمنا  
حصول الجواهر في حيزه بتلك الصفة القائمة به كان الحصول متوقفا على قيامها به والمفروض  
ان قيامها به متوقف على ذلك الحصول وهو الدور يرد عليه ماسر من ان العلة ذات الصفة  
من حيث وجودها في نفسها ولا يلزم من هذا توقف الحصول على قيامها بالجواهر ( والا )  
أي وان لم يتوقف قيام الصفة على الحصول في الحيز ( جاز انفكاك العلة ) التي هي تلك الصفة  
القائمة بالجواهر ( عن الملل ) الذي هو الحصول في الحيز لانه لما لم يتوقف قيامها به على  
الحصول أمكن القيام بدون الحصول فامكن ان توجد تلك الصفة قائمة بالجواهر خالية عن  
معلولها الذي هو الحصول ( وقد يقال ان التوقف بمعنى عدم جواز الانفكاك لا يوجب

( قوله قد تكون ذات الصفة ) أي قام تلك الصفة كما يدل عليه قوله لقيامها أي ليس المراد نفس الصفة مع  
قطع الشك عن القيام وهذا مبنى على ما ذكره الشارح فباسبق من أن وجود العرض مقدم بالذات على  
قيامه بالموضوع بدليل قولهم وجد السواد فقام بالجسم فيجوز أن تكون الصفة الموجودة في حال قيامها  
علة للحصول وان لم يكن للقيام مدخل في العلية واما اذا كان وجود العرض في نفسه هو وجوده في  
نفسه هو وجوده في الموضوع فلا يمتنع هذا الجواب لان وجود تلك الصفة بما يتوقف عليها وجود  
قيامها بالحصول فيكون حصول الجواهر في الحيز لان التحيز التبعي موقوف على التحيز الاصل فيلزم الدور  
( قوله ولا يلزم الخ ) وان كان في حال القيام

( قوله وان لم يتوقف ) كان الظاهر من النقي الثاني ان المراد من التوقف جواز الانفكاك ليصح  
الملازمة اكتفى المصنف بذلك واختار الشق الاول ومنع بطلان الثاني لان اللازم صدور الدور بمعنى استلزام  
كل منهما للآخر وليس بمتعززا وأما صاحب لباب الاربعين فقد أورد الاحتمالين ومع بطلان الملازمة على  
احتمال وبطلان الثاني على احتمال آخر حتما مادة الشبهة

[ قوله لانه قد تكون ذات الصفة علة للحصول ] فيه بحث لانه ان أريد ان ذات الصفة قبل قيامها  
بالموضوع علة له فلا وجه له لانها معدومة حينئذ ولو سلم وجودها فاقضها الحصول هذا الموضوع  
في المكان دون آخر ترجيح بلا مرجح وان أريد انها مع قيامها به علة له وهو الحق اذ الظاهر ان علة  
الكون للكتابة مشروط بقيامه بالكائن فقد ساء الدور واحتج الى الجواب الآخر

دورا محتملا) وتقريره على ما في كتاب الاربعين أنه ان عني بالتوقف وجوب تأخر الموقوف  
عن الوقوف عليه لم يلزم من عدم التوقف إمكان حصول الملة بدون المعلوم وان عني به  
عدم جواز وجوده بدون الوقوف عليه لم يلزم من التوقف بهذا المعنى الدور لجواز أن تكون  
الملة والمعلوم متلازمين مع كون المعلوم غائبا الى علته بلا عكس قال المصنف (وهو) أي  
ما ذكره هذا القائل (غير وارد) على كلام الامام يظهر ذلك عليك (إذا تأملت) وقد وجهه  
بعض تلامذته بان مجرد امتناع الاشكال من الجائين وان لم يستلزم دورا متناهما الا ان هنا  
أمرا آخر يستلزمه اذ قد صرح الامام بان قيام الصفة بالشئ معناه ان تحيزها تابع لتحيزه ولا يشك  
ان تحيز الجوهر تابع لقيام الصفة لكونه علة له فيلزم الدور المحتنع ولم يرد مردود اما أولا  
فلانه لا تصرح بذلك للمعنى في هذه النسخة بل فيها ان قيام الصفة المذكورة للجوهر اما ان  
يتوقف على حصوله في الحيز أولا يتوقف فاستفسار هذا القائل متعلق بما ذكر فيها واعتراضه  
وارد عليه واما تأتيا فلان التمسك بمعنى القيام وجه مستقل كما في النسخة الاولى فلا وجه لجمله  
جزأ لدليل آخر واما ثالثا فلان هذا التوجيه اختيار للشيء الاول وهو قوله ان عني بالتوقف

[قوله (وهذا مردود الخ) يمكن أن يقال مقصود الموجه ان التردد في معنى القيام فسكانه قيل في  
قيام الصفة ان توقف على التحيز بان فسر بالبيعة في التحيز لم يلزم الدور وهو ظاهر وان لم يتوقف عليه  
بان فسر بالاختصاص الثابت للجوهر من غير حصول في الحيز كما في الواجب تعالى فلا يكون القيام علة  
مستلزمة وحينئذ يكون مآل النسختين واحدا الا انه ترك في النسخين احتمال عدم التوقف لكونه خلاف  
ما هو المشهور من معنى القيام وذكر في الاخرى استظهارا وحينئذ اندفع ايراد الوجه الاستلزامي اما  
الاول فلان التصريح غير لازم لكونه مشهورا واستفسار هذا القائل على معنى التوقف غير موجب  
عرفت من ان المراد به توقف التأخر والتردد مبنى على تفسير القيام واما الثاني فلانه لم يجهل التمسك  
بمعنى القيام خبر لدليل آخر اوردته في التوقف بناء على تفسير القيام فهو في الحقيقة تمسك بمعنى  
القيام كما في النسخة الاخرى واما الثالث فلان ما ذكره من الوجه بيان المراد لامام بحيث لا يرد عليه  
ما ذكره القائل لانه اختيار للشيء الاول وثابت للاستلزام اذ حاصل التوجيه ان التردد في التوقف

(قوله وهو غير وارد اذا تأملت) قيل معناه أن اعتراض الامام غير وارد فلا يحتاج الى الجواب  
للمذكور وذلك بناء على ان علة الكافية ذات الصفة لا قيامها كما مر وأنت خير به بتصنيف ظاهر وخلف  
لتوجيه تلميذه الذي هو أعلم بمراده

(قوله اختيارا للشيء الاول الخ) أراد بالثنتين طرفي التردد الذي نقله رحمه الله من كتاب الاربعين  
وأراد بالشيء الثاني المذكور ما ذكره المصنف بقوله وقد يقال الخ

وجوب تأخر الموقوف الخ وهو ان قيام الصفة متوقفة على الحصول توقفت تأخروله أبطله  
 هذا القائل بأن عدمه لا يستلزم إمكان وجود الملة بدون العلول كما تقتضيه عنه لا لاشق الثاني  
 المذكور في الكتاب فنتبه على ما تمسك به من أثبت السكون علة للكائنية مع الجواب  
 عنه أما التمسك فهو أنهم قالوا (الاحتياز الجزئية للممكنة للمتعيز) الذي هو الجوهر (نسبتها  
 إليه سواء) فان ذات الجوهر تقتضي حصوله في حيز ما أي حيز كان (وإنما يقتضي حصوله  
 في حيز ما) مخصوص (بموجب ما يقارنه من شرط يمينه) أي يمين ذلك الحيز المخصوص  
 وحصوله فيه فهناك أمران أحدهما الكائنية أعني الحصول في الحيز المخصوص (و) ثانيهما  
 (السكون) الذي (هو نسبة) أي المقتضي لنسبته (إلى الحيز المخصوص) وحصوله فيه  
 (فالفرق) بين السكون الذي هو مقتضى وبين الحصول في العيز أعني الكائنية المقتضاه  
 (ظاهر) وأما الجواب فهو قوله (لكن) أي نحن نسلم أن نسبة الجوهر إلى الاحتياز للممكنة  
 على السوية وأنه لا بد لحصوله في حيز معين من مقتضى خارج عن ذاته لكن (الكلام  
 في ثبوت ذلك المقتضى) وأنه ما ذا فنحن لا نسلم أن حصوله في العيز مملا بصفة  
 أخرى قائمة به مسماة بالسكون كما يزعمون (فإن الحصول في الحيز المخصوص) إنما يثبت له  
 (عندنا بمقتضى الله تعالى) فلا حاجة إلى إثبات صفة أخرى له (والمقصد الثاني) أنواع السكون  
 أربعة هي السكون والحركة والانتراق والاجتماع وذلك (لأن حصوله) أي حصول  
 الجوهر (في الحيز) إما أن يعتبر بالنسبة إلى جوهر آخر أولا والثاني وهو ألا يعتبر بالقياس  
 إلى جوهر آخر فسمان لأنه (إن كان) ذلك الحصول (مسيوقا بحصوله في ذلك الحيز

وعدمه مبني على تفسير القيام والملازمة في التبيين بينه

[قوله لا لاشق الثاني الخ] أي مقتضى عبارة المتن أن يوجه عدم الورد باختیار ما هو مذکور  
 في الكتاب وهو الشق الثاني في الباب لا باعتبار ما هو مذکور فيه أعني الشق الأول في الباب  
 (قوله يمينه) إنما قال ذلك لكونه قريب الفهم أخذاً وبطلاً

(قوله فنحن لا نسلم أن حصوله الخ) كيف وكان نسبة الكائن إلى السكائيات - واه كذا - نسبته  
 إلى الاكوان والفرق تحكم فكما يحتاج في اختصاصه بكائنية مخصوصة إلى علة مخصوصة كذلك يحتاج في  
 اختصاصه بكون مخصوص وما يبيد الثاني يبيد الأول فليتأمل

(قوله إن كان مسبوفاً بحصوله في ذلك الحيز فكسكون وإن كان مسبوفاً الخ) أراد بالسبق في الموضوعين  
 السابق بالاتصال والا فالجسم إذا تحرك من حيز إلى حيز ثم نه إلى الحيز الأول يصدق على الحصول الثاني

فسكون وان كان مسبوقاً بمحصله في حيز آخر فحركة (وعلى هذا) فالسكون حصول ثان في حيز أول والحركة حصول أول في حيز ثان ويرد على المحصر (أى على حصر القسم الثاني في الحركة والسكون) (الحصول في أول الحدوث) أى حصول الجوهر في الحيز في أول زمان حدوثه (فانه) كون (غير مسبوق بكون آخر) لافي ذلك الحيز ولا في حيز آخر فلا يكون سكوناً ولا حركة فذهب أبو الهذيل الى بطلان المحصر وقال الجوهر في أول زمان حدوثه كائن لا متحرك ولا ساكن (وقال أبو هاشم) واتباعه (أنه) أى السكون في أول الحدوث (سكون) لان السكون الثاني في ذلك الحيز سكون وهما متاثران لان كل واحد منهما يوجب اختصاص الجوهر بذلك الحيز وهو أخص صفاتها فافاد كان أحدهما سكوناً كان الآخر كذلك فهو لا لم يعتبروا في السكون اللبث والسبوقية بكون آخر فيلزمهم

(قوله في حيز أول) أى غير مسبوق بميز آخر بلا واسطة كما هو للتبادر سواء كان سابقاً على حيز آخر أو لاحقاً على الذى حصل في مكانه ولم ينتقل عنه وكذا قوله حصول أو غير مسبوق بمحصل آخر سواء كان سابقاً على حصول آخر كما اذا عدم الجوهر بعد الحصول في الحيز الثاني أولاً

(قوله فهو لا لم يعتبروا الخ) فالتسمة عندهم ان السكون في الحيز ان كان مسبوقاً بالسكون في حيز

أه حصول مسبوق بمحصل في ذلك الحيز مع أنه حركة لا سكون واذا سكن الجسم بعد الحركة يصدق على حصوله الذى هو سكون أنه حصول مسبوق بالحصول في حيز آخر وان كان مسبوقاً بالحصول في ذلك الحيز أيضاً ولو قال ان اصل بمحصل سابق في حيز آخر فحركة والا فسكون لكان أظهر

(قوله فالسكون حصول ثان في حيز أول والحركة الخ) أولية الحيز في السكون لا يلزم أن يكون تخفيفاً بل قد يكون تدبيراً كما في الساكن الذى لا يتحرك قطعاً فلا يحمل في حيز ثان وكذا أولية الحصول في الحركة لجواز أن ينعدم المتحرك في آن انقطاع الحركة فلا تتحقق له حصول ثان واعلم أن بعض المتكلمين قالوا الحركة مجموع كونين في آئين في مكانين والسكون مجموع كونين في آئين في مكان واحد ورد عليه بأنه يلزم أن يكون السكون الاول في المكان الثاني جزء من الحركة والسكون معادلاً يتنازبان بالذات على أهم افتقوا على وجود السكون بأنواعه الاربعه ولا وجود للحركة والسكون على هذا القول عندهم لا يقول ببقاء الازهار مطلقاً فاختار الاكثر من ماذكره المنتصف من أن الحركة حصول أول في حيز ثان والسكون حصول ثان في حيز أول واعترض عليه على القولين ببقاء الاكوان بأنه يلزم أن يكون كون واحد بين حركة وسكونا ويكون الاختلاف بينهما كالاختلاف بين الشيخ والشباب وقد يلزم ذلك بناء على إلباقهم على ان اختلاف أنواع السكون بالمواضع الاعتبارية لا الفصول المتوالية (قوله فهو لا لم يعتبروا في السكون اللبث الخ) وعلى هذا لا يلزم مذكور في طريق المحصر بل طريقه أن يقال أنه ان كان مسبوقاً بمحصله في حيز آخر فحركة والا فسكون

تركب الحركة من السكنات اذ ليس فيها الا الاكوان الاول في الاحياز المتعاقبة (ثم منهم من) التزم ذلك و(قال الحركة مجموع سكنات في) تلك الاحياز (فان قيل) في ابطال ما التزمه هذا القائل (الحركة) لاشك انها (ضد السكون فكيف تكون) الحركة (مركبة منه) فان أحد الضدين لا يكون جزءاً للآخر (قلنا) في رد هذا الإبطال ليست الحركة والسكون متضادين علي الإطلاق بل (الحركة من الحيز ضد السكون فيه) اذ لا يتصور اجتماعهما أصلاً (واما الحركة الى الحيز فلا تنافي السكون فيه فانها) أي الحركة الى الحيز (نفس السكون) الاول (فيه) وذلك لان الخروج عن الحيز السابق عليه عين

آخر بلا واسطة فحركة أولا فسكون سواء لا يكون مسبوقاً بكون أملاً أو مسبوقاً بكون في ذلك الحيز ففي السكون لا يعتبر للسبوقية فالكون الواحد يجوز أن يكون سكوناً وحركة باعتبارين كما سيصرح بذلك وهو معنى قوله فيلزمهم تركيب الحركة أي المتتدة من السكنات لا الحركة بمعنى الكون المحصور فانه لا جزء له وهذا الإطلاق عند المتكلمين كالإطلاق على التوسط والقطع عند الحكماء

(قوله فان أحد الضدين إلخ) لان الضدين لا بد أن يتعاقبا على محل واحد فان كان أحدهما جزءاً محمولاً على الآخر لزم اجتماعهما فيما يصدق عليه أحدهما والحمول على الشيء محمول عليه لذلك الشيء اذا كان الحيز متعارفاً وان كان جزءاً غير محمول لم يتعاقبا على محل واحد ضرورة ان ما يحمل عليه الجزء حينئذ غير ما يحمل عليه الكل وبما حررتنا اندفع ما قيل انه لم يقيم على استحالة دليل بل هو مجرد استبعاد وانه مستغنى بالبلقة فانها ضد السواد والبيض مع تقدمها فالبيض الذي هو جزءه وهو النسوب الى الحيز الذي هو ضد البلقة هو المنسوب الى الكل وكذا السواد

[قوله فيلزمهم تركيب الحركة من السكنات) فان قلت لا يباين من عدم اعتبار الابلث والمسبوقية يكون آخر في ذلك الحيز في البكون عدم اعتبار اللامسبوقية يكون آخر في جزء آخر فنزاع لزوم تركيب الحركة للمتتدة من السكنات هل عدم اعتبارهما فيه ليس كما ينبغي قلت ما ذكره الشارح مبني على قولهم بتماثل الحصول الاول والثاني في الحيز الاول فكذا في الحيز الثاني فيصح التزويج المذكور كما لا يخفى (قوله فان أحد الضدين لا يكون جزءاً للآخر) قيل هذا كلام مشهور منهم وليس لهم دليل آخر عليه كيف والبلقة عند السواد والبيض مع انهما يتوحدان وقد سبق ما فيه فذكر

(قوله وذلك لان الخروج عن الحيز السابق عليه عين الدخول فيه) قل رحمه الله هذا عند المتكلمين لانهم لا يترطون في الحركة أن تكون في مسافة بل اذا انتقل جزء من مكانه الى جزء آخر بلا فيه يحقق الحركة فان قلت كلامه هنا يدل على ان الحركة عندهم نفس السكون وقوله سابقاً فيلزمهم تركيب الحركة من السكنات يدل على ان السكون عندهم جزء الحركة فما التلقين قلت قد ذكر في شرح المقام ان التلافة يثبتون الحركة بمعنى التوسط والحركة بمعنى التطفل والتكامل بالنظر الى الاول

الدخول فيه (وهو) أي الكون الاول فيه (بمثال الكون الثاني فيه) لما مر من اشتراكهما في أخص صفات النفس (وأنه) أي الكون الثاني فيه (سكون) باتفاق (فكذلك هذا) أي الكون الاول لان المتماثلين لا يتخالفان قال الآدمي ذلك الاشتراك لا يوجب التماثل لان المتخالفين قد يشتركان في بعض الصفات ولا نسلم ان ما ذكره أخص صفاتهما (و) ايضاً (يلزمهم ان يكون الكون الثاني حركة لانه مثل الكون الاول وهو حركة) باتفاق وكذا الثاني قال الآدمي وهذا اشكال مشكل ولعل عند غيري جوابه وأشار للمنتصف الى الجواب بقوله (الا ان يعتبر) أي يلزمهم أن يكون الكون الثاني حركة الا أن يعتبر (في الحركة أنت تكون مسبوبة بالحصول في ذلك الحيز الا أن تكون مسبوبة بالحصول في حيز آخر) كما مر اذ على هذا لا يكون الكون الثاني حركة لانه مسبوق بكون آخر في ذلك الحيز ويكون الكون الاول حركة عن المكان السابق مع كونه سكوناً في هذا المكان والحاصل

(قوله أن يكون الكون الثاني) في الحيز الثاني ليصح كون الكون الاول حركة بالاتفاق (قوله الا أن يعتبر الخ) فالقصة على هذا الكون في الحيز ان كان كوناً أول في مكان ثان فحركة والا فكونه كوناً اول في المكان الثاني من حيث إيجابه لاختصاصه بالمكان الثاني بمثل الكون الثاني فيه فيكون سكوناً وليس بمختلفاً من حيث الخروج من الحيز الاول فلا يكون الكون الثاني حركة فاندفع الاشكال الثاني والى ما ذكرنا اشار الشارح بقوله ويكون الكون الاول حركة عن المكان السابق الخ وبما حررنا ظهر ان ما قيل ان الكلام الزامى لمن يقول بتماثل الحصولين وبأن الكون الثاني سكون كما يستلزم كون الأول سكوناً كذلك كون الاول حركة فلا يجبه الجواب للسذكر وليس بشئ كما لا يخفى

قالوا الحركة هي الحصول في الحيز بعد الحصول فجز آخر وبالنظر الى الثاني انها حصولات متعاقبة في احوال متلاصقة وبهذا ظهر وجه جعلهم الحركة تارة مجموع السكنات وتارة نفس السكون والتزام أبي هاشم وأتباعه تركيب الحركة من السكنات تارة وكون السكون الثاني حركة أخرى (قوله وأيضاً يلزمهم ان يكون الخ) انا جعلت الحركة عندهم عبارة عن مجموع الحصولين في الحيزين أعني مجموع السكون في الاول المكان الثاني والكون الآخر في المكان الاول يكون توجيبه هذا الاعتراض انه لو تماثل الحصول الاول والثاني في حيز واحد لمكان الحصول الثاني في الحيز الثاني جزءاً من الحركة التي كان الحصول الاول فيه جزءاً منها ولم يقل به أحد

[قوله الا أن يعتبر في (حركة الخ) قيل فكذلك عدم الانفصال بالحصول الاول في حيز آخر معتبر في السكون فيصدق على الحصول الثاني في الحيز الاول دون الحصول الاول وحاصله أن الكلام الزامى لمن يقول بتماثل الحصولين وبأن كون الثاني سكوناً يستلزم كون الاول كذلك فلا يجبه الجواب بالسذكر



ألا نعتبر في السكون المسبوقية بكون آخر حتى يكون الكون في أول زمان الحدوث  
سكونا ونترجم حينئذ أن تكون الحركة مركبة من السكنات لكنا نعتبر في الحركة عدم  
المسبوقية بالكون في ذلك الحيز ولا نكتفي بما مر من كونها مسبوقه بالكون في حيز آخر  
حتى لا يلزمنا أن يكون الكون الثاني حركة وانما حملنا عبارة الكتاب على اعتبار الامرين  
مما في الحركة اذ لو حملت على اعتبار الاول فقط كما هو ظاهر ما لزم ان يكون الكون في  
أول زمان الحدوث حركة ولا فائل به ثم أورد على جوابه اشكالا بقوله (وحيثئذ أي حين  
اعتبر في الحركة ما ذكرنا ندفع ذلك الاشكال لكن (لا تكون الحركة مجموع سكنات)  
لان الكون الثاني سكون وليس جزأ الحركة وهو مردود باتهم يدعون ان جميع أجزاء

(قوله حتى يكون الكون الخ) غاية لغتي لا للنفى  
[قوله ولا نكتفي الخ] نعتبر في الحركة مجموع الامرين وتقول الحركة الكون الأول في المكان  
الثاني والسكون الكون الثاني في المكان الثاني والكون الاول في المكان الاول  
[قوله حتى لا يلزمنا الخ] غاية لقوله نعتبر في الحركة لا لقوله ولا نكتفي كما توهم فانه قد ما ذكره  
بقوله اذ لو حملت على اعتبار الاول فقط  
(قوله وهو مردود الخ) قيل الظاهر ان معنى قوله وحيثئذ لا تكون الحركة مجموع سكنات لزوم  
كون الحركة مجموع سكنات والتزامهم اياه كان مبني على قولهم به ثل الحصولين وبأن كون الثاني سكونا  
يستلزم كون الاول فلما لم يقولوا بكون الكون الثاني حركة بأن يعتبروا فيه عدم المسبوقية بالحصول في  
ذلك الحيز مع انه مثل الكون الاول الثاني هو حركة بالأحق فقد اعتزلوا ببيان ذلك المعنى اما ببيان  
التماثل كما نقله من الآمدي أو لعدم وجود الاشتراك في المتماثلين فلا يلزمهم على هذا ان تكون الحركة  
مجموع سكنات مع اعترافهم بهذا اللزوم وبالجملة خلاصة الاشكال الذي أوردته ان الجواب الثاني لا يتأني  
من جانبهم لتماثله لقولهم يتركب الحركة من السكنات وهذا كلام حق لا يرد عليه قوله وهو مردود  
أشبه ولا يخفى اندفاعه بما حرمناه سابقا من ان تماثل الكون الاول بالثاني من حيث إيجابه الاختصاص  
بالجزء الثاني لا يستلزم تماثله من حيث إيجابه الخروج من الحيز الاول حتى يلزم ان لا يكون الحركة مركبة  
من السكنات

(قوله ولا نكتفي بما مر من كونها مسبوقه الخ) فيه بحثان قد سبق أن مرادهم بالسبق السابق بالاتصال  
فيكتفي بما مر في عدم لزوم كون الكون الثاني حركة  
[قوله وهو مردود باتهم يدعون الخ] فيه بحث لان هذا إما يرد لو كان وجه قول المصنف وحيثئذ  
لا تكون الحركة مجموع سكنات أن الكون الثاني سكون وليس جزأ بالحركة كما زعمه والظاهر ان

الحركة سكنات لان كل سكون يجب أن يكون جزءاً للحركة وهو ظاهر فان السكون في أول الحدوث سكون عندهم وليس جزءاً للحركة أصلاً (والنزاع) في أن السكون في أول زمان الحدوث سكون أو ليس بسكون (لفظي) فانه ان فسر السكون بالحصول في المكان مطلقاً كان ذلك السكون سكوناً ولزم تركيب الحركة من السكنات لانها مركبة من الاكوان الاول في الاحياز كما عرفت وان فسر بالسكون المسبوق يكون آخر في ذلك الحيز لم يكن ذلك السكون سكوناً ولا حركة بل واسطة بينهما ولم يلزم أيضاً تركيب الحركة من السكنات فان السكون الاول في المكان الثاني أعني الدخول فيه هو عين الخروج من المكان الاول ولا شك ان الخروج عن الاول حركة فكذا الدخول فيه (واما الاول) وهو ان يعتبر حصول الجوهر في الجوهر في الحيز بالنسبة الى جوهر آخر (فان كان بحيث يمكن أن يغخل بينه وبين ذلك الآخر) جوهر (ثالث فهو الاقتراق والافو الاجتماع وإنما قلنا امكان التخل دون وقوع التخل لجواز أن يكون بينهما غلاء) أي مكان خال عن المنحيز (عند المتكلمين) فانهم يجوزونه (فالا اجتماع واحد) لا يتصور الاعلى وجه

[ قوله وليس جزءاً لحركة أصلاً ] أي اذا بقي ذلك الجوهر في ذلك المكان أو العدم في الآن الثاني بخلاف ما اذا انتقل منه الآن الى جزء آخر فان مجموع الكونين حركة عند من يقول بتركيب الحركة من السكنات

(قوله لا يتصور الخ) ليس المراد انه لو كان شيئاً وهو ظن ولا انه واحد نوعي لما سيجيء ان الاكوان كلها نوع واحد

معنى قوله وحينئذ لا تكون الحركة مجموع سكنات ان لزوم كون الحركة مجموع السكنات، والنزاعهم اياه كان منبياً على لزوم ذلك لقولهم بتماثل الحصولين وبأن كون الثاني سكوناً يستلزم كون الاول كذلك على ما عرفت فلما لم يقرروا بكون السكون الثاني حركة بأن اعتبروا فيها عدم المسبوقية فيه بالحصول في ذلك الحيز مع انه مثل السكون الاول وهو حركة بالاتفاق اعترفوا ببطلان تماثل الأول كما قلناه من الآمدي أو بعدم وجوب اشتراك المتماثلين فلا يلزمهم على هذا أن تكون الحركة مجموع السكنات مع اعترافهم بهذا اللزوم وبالجملة خلاصة الاشكال الذي أورده أن الجواب المذكور لا ينفي من جانبهم وهذا كلام حق لا يرد عليه قوله وهو مردود الخ غاية مالي الباب أن يكون في العبارة أدنى مسامحة فتدبر

(قوله وليس جزءاً لحركة أصلاً) الظاهر ان هذا إما هو اذا انضم الكائن في الآن الثاني والا فانه حدث جوهر في حيز ثم انتقل منه الى حيز يليه وانضم فيه فالحركة مجموع الحصولين عند من يقول بتركيب الحركة من الاكوان فانهم

واحد هو أن لا يمكن تخطئ ثالث بينهما (والافتراق مختلف) على وجوه متنوعة (فنه قريب  
 (و) منه (بعد متفاوت) في مراتب البعد (و) منه (مجاورة) جعلها من أقسام الافتراق  
 وسيصرح بأن المجاورة عين الاجتماع (واعلم أن الاجتماع قائم بكل جزء) أي جوهر  
 (بالنسبة إلى الآخر لأنه أمر) واحد (قائم بهما) مفااته غير جائز عندهم لما مر من أن  
 العرض الواحد لا يقوم بشيئين لا على أن يقوم بكل واحد منهما وهو ظاهر ولأن يقوم بهما  
 معاً واللام يمكن واحداً حقيقة (أو وضع أحدهما) أي ولأن الاجتماع وضع أحد الجوهريين  
 بالنسبة (إلى الآخر قائمهم) أي للتكلمين (لا يثبتونه) أي الوضع ويثبتون الاجتماع  
 (فالجوهراني) المجتمعان (كل) منهما (له اجتماع بالآخر) قائم به فهناك اجتماعان متعددان  
 بالماهية ومختلفان بالموبة (فاحفظ هذا) الذي ذكرناه (فانه مما يذهب على كثير من عقلاء  
 الصناعة) الكلامية فمنهم من يتوهم أن اجتماعاً واحداً قائم بمحلين ومنهم من يتوهم أن  
 الاجتماع من مقولة الوضع (والمقصود الثالث الكون) أي الموصول في الحيز (وجوده  
 ضروري) بشهادة الحس (وكذا أنواعه الأربعة) على رأي التكلمين موجودة (إذا حاصها

[قوله في مراتب البعد] خص البعد بالتفاوت رتبة لتقرب الموصوف وإشارة إلى أن التفاوت في  
 البعد عين التفاوت في التقرب  
 [قوله جعلها من الخ] هذه المجاورة يمكن تخطئ الجوهر الفرد فلا يكون اجتماعاً وفي تغيير المجاورة  
 فيها بيان في المقصد الخامس بقوله أي الاجتماع إشارة إلى أن هذا غير ما سبق  
 (قوله واللام يمكن واحداً حقيقة) لما تقرر عندهم من أن أقسام المحل ينلزم أقسام الحال بناء  
 على نفي الحلول العارضي كما مر  
 [قوله بشهادة الحس] أي العقل بحكم بوجوده بشهادة الحس سواء كان عسوساً بالذات كما هو  
 رأي البعض أولاً كما هو التحقيق

(قوله متفاوت في مراتب البعد) يجوز تطلق التفاوت بالتقرب أيضاً وإن خصصه الشارح بالبعد  
 التقريب لأفراد العبارة وإن جاز توجيهه بزيادة كل من:  
 (قوله وسيصرح أن المجاورة عين الاجتماع) قد بين المجاورة التي ذكرت بعد أريد بها معنى آخر غير  
 الذي أريد بها هنا ولذا أسرها بقوله أي الاجتماع هو أن مجاورة بمعنى الاجتماع منقول من كلام الشيخ  
 الأشعري والمعتزلة

(قوله واللام يمكن واحداً حقيقة) قد سبق في بحث العدة دفعه فلذا لم يتعرض له  
 (قوله وجوده ضروري بشهادة الحس) شهادة الحس البصري بوجوده لا يدل على أنه مبصر بالذات

كما علمت) من التقسيم (مائد الى الكون) الذي هو نوع واحد في الحقيقة (والمميزات) التي بها تميزت تلك الانواع بعضها من بعض (أمور اعتبارية) لانصول حقيقة منوعة (نحو كونه مسبوقا بكون آخر) أما في مكان آخر كما في الحركة أو في ذلك المكان كما في السكون على رأى (أو غير مسبوق به) أى بكون آخر على معنى أنه لا يعتبر كونه مسبوقا بكون آخر كما في السكون على رأى آخر (د) نحو (امكان تخال ثالث) بينهما (وعده) كما في الاقتران والاجتماع ولا شبهة في أن هذه الامور الاعتبارية لا وجود لها في الخارج (وقال الحكماء السكون عدم الحركة عما من شأنه أن يكون متحركا) فالمجردات لا توصف بالسكون الذي هو أمر عدي عندهم اذ ليس من شأنها الحركة (تنبيه \* اذا قلنا ليس في الخارج الا الكون والفصول المميزة) المذكورة (أمور اعتبارية) لانصول حقيقة منوعة كان تسميتها أنوما مجازاً وإنما هو نوع واحد) يمرض له صفات متخالفة لا توجب اختلافا في الماهية (بل) وبما لا توجب أيضاً اختلافا في الهوية الشخصية (اذا الكون الواحد بالشخص يمرض له أنما اجتماع بالنسبة الى جزء واقتران بالنسبة الى جزء آخر ولو فرضنا جوهراً فرداً خلقه الله تعالى وحده لم يتصف باجتماع ولا اقتران) ما دام منفرداً (واذا خلق) الله تعالى بعد ذلك (معه غيره عرضاً له والكون) الثابت له أولاً باق (بجمله) لم تنفرد ذاته الشخصية بل صفته (المقصود الرابع) فيما اختلف في كونه متحركاً وذلك في صورتين الاولى اذا تحرك جسم) من مكان الى آخر (تأفقوا على حركة الجواهر الظاهرة منه) لانها قد غارت احيازها (واختلفوا في) الجواهر (التوسط الباطن) بمنته (فقال متحرك)

[قوله على معنى أنه لا يعتبر الخ] لا على معنى أنه يعتبر فيه عدم المسبوقية والالم يكن السكون الثاني سكناً  
[قوله لانه قد غارت احيازها] لغارتها الاجزاء المراتية المحيطة بها التي هي بعض احيازها بالحركة  
اخاطبة فيها

حتى يخل حصره في الاوران والاضواء على المشهور  
(قوله على معنى أنه الخ) أى لا على معنى أنه يعتبر فيه عدم المسبوقية بكون آخر كما هو المتبادر من العبارة والازم أن لا يكون السكون الثاني في المكان الاول سكناً مع أنه باطل بالاتفاق  
[قوله تأفقوا على حركة الجواهر الظاهرة] أراد به اتفاق الجمهور وهم الفاتنون بأن جالس السفينة متحرك لاتفاق الكل اذ الفاتنون يسكون الجالس في السفينة المتحركة بناء على أن الحيز ما اعتمد عليه نقل الجواهر فالتون يسكون الجواهر الظاهرة أيضاً كما لا يخفى

والا كان ساكنا اذ لا واسطة بينهما فيهما هو قابل لما بعد أول زمان حدوثه وليس يساكن  
 (اذا لو سكن) مع حركة باقى الاجزاء (لزم الانفكاك) وانفصال بعض الاجزاء عن بعض  
 والمحسوس خلافه (ولانه) أى الجوهر للتوسط داخل (في الكل والكل) داخل (في حيز  
 الكل فهو) داخل (في حيز الكل) فيكون متعيزا به أيضا (وقد خرج) الجوهر للتوسط  
 (عنه) أى عن حيز الكل (الى) حيز (آخر) اذ المفروض ان الكل خرج بتمامه عن حيزه  
 فيكون هو أيضا متحركا (وقيل) الجوهر للتوسط (غير متحرك اذ حيزه الجوهر المحيط به)  
 وأنه لم يفارقها ولم يفصل عنها فهو مستقر في حيزه فلا يكون متحركا (والاولون) القائلون  
 بكونه متحركا (جمله) أي جعلوا حيز الجوهر للتوسط (هو البعد المفروض الذي يشمله)  
 الجوهر للتوسط وهو بعض من حيز الكل ولا شك أنه قد فارقه فيكون متحركا  
 فالاختلاف واجع الى تفسير الحيز كما سيصرح به (وكذلك اختلف في المستقر في السفينة  
 المتحركة) قيل ليس يتحرك كالجوهر للتوسط وليل متحرك وكيف لا (وأنه أولى  
 بالحركة) من الجوهر للتوسط (اذا هو يفارق بعض السطح المحيط به) أعني الجوهر  
 الموائمة التي أحاطت به من نواته بخلاف التوسط فانه لا يفارق شيئا من السطح المحيط به  
 (والحق أنه نزاع لفظي يعود الى تفسير الحيز كما بينتك عليه) آتفاقان فسر بالبعد المفروض كان  
 المستقر في السفينة المتحركة متحركا كالجوهر للتوسط لخروج كل منهما حينئذ من حيز الى حيز  
 آخر وان فسر بالجواهر المحيطه لم يكن الجوهر الوسطاني مفارقا لحيزه أصلا واما المستقر المذكور

[ قوله ولانه أى الجوهر للتوسط الخ ] ليس من قبيل قياس المساواة كما ترى من ظاهره حتى يعترض  
 عليه بان الدخول للمحيط فى المحيط بل ماله الى الشكل الأول وهو ان الجوهر للتوسط داخل فى  
 الشيء الحاصل فى الحيز وكل ما هو داخل فى الشيء الحاصل فى الحيز حاصل فى ذلك الحيز فالجوهر  
 للتوسط حاصل فى ذلك الحيز

[ قوله فالاختلاف واجع الى تفسير الحيز ] لا يخفى انه بعد ما قرر ان الحيز عند التكلمين هو البعد  
 المفروض لا معنى لهذا الاختلاف المهم الا أن يلاحظ ذلك الاصطلاح فى هذا الاختلاف

[ قوله وكذلك اختلف فى الخ ] أى فيما ليس بعد الحركة فيه وقد خرج عما يحيط به بخلاف المودة  
 السابقة فان الجواهر الظاهرة قد خرج من احيازها بواسطة الحركة الحاصلة فيها ولذا اتفق فى حركتها

[ قوله فلا يكون متحركا ] وحديث لزوم الانفكاك على هذا التوجيه بين البطلان ولذا لم ينسب ذلك

قوله يفارق بعضاً من الجواهر المحيطة به دون بعض وإن فسر الحيز بما اعتمد عليه ثقل  
الجوهر كما هو المتعارف عند الجمهور لم يكن المستقر مفارقاً لمكانه أصلاً الصورة ( الثانية )  
قال الأستاذ أبو إسحاق ( إذا كان الجوهر مستقراً في مكانه وتحرك عليه ) جوهر ( آخر )  
من جهة إلى جهة ( بحيث يتبدل المحاذاة ) بينهما ( فالمستقر ) في مكانه ( متحرك ) ( وإلزام ) على  
هذا القول ( ما إذا تحرك عليه ) أي على الجوهر المستقر ( جوهران كل منهما ) ( إلى جهة )  
مخالفة الجهة الآخر ( فيجب أن يكون ) الجوهر المستقر ( متحركاً إلى جهتين ) مختلفتين  
( في حالة واحدة ) وهو باطل بالضرورة ( فيقال ) لدفع هذا الإلزام الحركة قسمان قسم  
يزول به التحرك عن مكانه وقسم لا يزول به عنه بل يزول به مكانه عنه ( وذلك ) الذي  
ذكرتموه من كون الشيء الواحد في حالة واحدة متحركاً إلى جهتين ( إنما يتمتع في حركة  
يزول بها التحرك عن مكانه دون ما يزول بها المكان عنه ) كما في الصورة التي فرضتموها  
( وشدد التأكيد عليه ) أي على قول الأستاذ ( ولا معنى له ) أي للإنكار وتشديده ( لأنه  
نزاع في التسمية ) فإن الأستاذ أطلق اسم الحركة على اختلاف المحاذيات سواء كان مبدأ

( قوله كما هو المتعارف عند الجمهور ) أي جمهور العامة كما مر في بحث المكان  
( قوله أطلق اسم الحركة الخ ] لأنه اصطلاح على ذلك بل لأن الماهية التي وضع لفظ الحركة  
بإزائها هي تبدل المحاذيات سواء كان مبدأ التبدل فيه أو في غيره فلا يرد ما في شرح المقاصد من أن

[ قوله يفارق بعضاً من الجواهر المحيطة الخ ] يعني هو متحرك لأن مفارق البعض يصير مفارقاً  
عن المجموع من حيث هو مجموع الخيالي مجموع آخر غاية ما في الباب أن يكون بين المجموعتين بعض مشترك  
هو ما اعتمد عليه فيكون متحركاً بالذات إن لم يشترط في الحركة توجه التحرك بنفسه ومتحركاً بالعرض  
إن اشترط كما سيجيء تفصيله في أواخر مباحث الإين على رأي الحكماء

( قوله قال الأستاذ أبو إسحاق ) إذا كان الجوهر مستقراً في مكانه أراد بالمكان البعد وهو المعتبر  
عليه بشرط أن لا يتحرك

( قوله وقسم لا يزول به عنه الخ ) فيه قسم آخر وهو أن يكون مبدأ الاختلاف في المتحرك ومكانه  
أيضاً بأن يزول المتحرك عن مكانه ويزول مكانه عنه وهو ظاهر

( قوله لأنه نزاع في التسمية ) قال في شرح المقاصد وما ذكره في المواقف من أن هذا نزاع في  
التسمية ليس على ما ينبغي لأن ما ذكره الأستاذ وغيره في بيان الحيز والحركة أنه هذا أو ذاك ليس  
اصطلاحاً منهم على أنها نجمله اسماً لتلك الحيز والالامكان لجملة من الماهيات العلية أو الاستدلال عليه  
بالدلة العقلية معني بل تحقيق الماهية التي وضع لفظ الحيز والحركة أو ما يرافقه من جميع اللغات بإزائها

الاختلاف في التحرك أو في غيره فليزمه اجتماع الحركتين الى جهتين فالزمه بما أن جماعة أطلقوا اسم السكون على الكون مطلقاً فليزمه تركيب الحركة من السكنات بل كون الحركة من المكان الاول عين السكون في المكان الثاني فالزموها والمخالفون له بطلونه على القسم الاول ولا مشاحة في الاصطلاحات في الفصد الخامس) اتفق القائلون بالاكران على أنه (يجوز وجود جوهر فرد مخفوف ب ستة جواهر) ملاقية له (من جهاته الست الا ما نقل عن بعض المتكلمين) من (أنه منعه ذلك) ولم يجوز ملاقاته الجوهر الفرد لا أكثر من جوهر واحد (حذراً من لزوم تجزيه وهو مكابرة) وانكار (المحسوسين) فان الحس

كونه نزاعاً في النسبة ليس على ما ينبغي لان ما ذكره استاذ في بيان الحيز أو الحركة انه هذا أو ذلك ليس اصطلاحاً منهم على أن يحمله اسم ذلك والا كان لجملة من المسائل الكلامية والاستدلال عليه بالدلالة العقلية معنى تحقيقاً له اية التي وضع لفظ الحيز والحركة وما يرادفه من جميع اللغات بلزائماً والي ما ذكرنا أشار الشارح بقوله أطلق أي نسبة النسبة في المتن بمعنى الاطلاق لا بمعنى الوضع فهذا نزاع في المطالبات لفظ وان المعنى الذي يطلق لفظ الحركة في جميع اللغات ما هو وبإس نزاعاً واجماً الى الوضع والاصطلاح

[ قوله حذراً من لزوم الخ ] فانه اذا لاقى بجوهر واحد كان هناك ملاقاتاً واحدة قائمة بذلك الجوهر لا يبيته فلا يلزم انقسامه والتداخل لعدم الاتحاد في الحيز بخلاف ما اذا لاقى بجوهرين فان ملاقاتاً آخر فيتعهد عمل الملاقاة فيلزم انقسام الجوهر لكن للجهور ان يمتوا استلزام تعدد الملاقاة بتعدد الحيز لم لا يجوز ان تكون الملاقاة متعددة بحسب ما يلاقى له فتنه بنفس الجوهر من غير تعدد فيه كعاداة تقطع المركز للقاط للفروضة في المحيط فانها متعددة بحسب تلك النقاط بالمركز من غير لزوم انقسام المركز والقول بأن الملاقاة ان كان بالبعض يلزم الانقسام وان كان بالكل يلزم التداخل حكم وهي نفس من قياس ملاقاته من غير التقسيم على ملاقاته التقسيم فتدبر فانه دقيق

[ قوله وانكار ] إشارة الى ان تعدية المكابرة باللام بتدوين معنى الانكار ( قوله فان الحس الخ ) أي العقل بعد ثبوت الجوهر الفرد بموتة الحس باللاقى وانما قلنا ان الحكم

واثبت ذاتها بعد تصورها بالحقبة حين الحكم به هنا في حيز وذلك في آخر وان هذا متحرك وذلك ساكن

( قوله حذراً من لزوم تجزيه ) وقد قال التجزيي يلزم على تقدير ملاقاته جوهر واحد لانه اذا ملاقاته كل منهما للآخر ببعثه لا كانه لانه انطبق احدهما على الآخر بحيث اتحدا وشعاً لم يحصل منهما جسم ذو حجم الا ان لزوم التجزي على الاول سر فلذا منعه ذلك البعض والنزاع الثاني ( قوله فان الحس يشهد الخ ) أي الحدس الحسي يحصل بواسطة احساس التلاقى بين الجواهر

يشهد بالتلاق بين الجواهر من جميع الجهات (و) هو (مانع من تأليف الاجسام من الجواهر) الفردة فانه اذا لم يمكن التلاقي من جميع الجوانب كيف يحصل منها الجسم الطويل المرض العميق لا يكون هناك الاجزاء مبثوثة غير متلافة ولا ممكنة التلاقي (وانفقوا) أيضاً (على المجاورة والتأليف بين ذلك الجوهر والجواهر المحيطة به ثم اختلفوا فقال الشيخ الاشعري (والمعتزلة المجاورة) أى الاجتماع الذي هو كون الجوهرين بحيث لا يمكن أن يتخلل ما ثالث كما سر (غير الكون) الذي يوجب تخصيص الجوهر بحيزة بل هي أمر زائد عليه وذلك (لعموله) أى حصول الكون للجوهر (حال الانفراد) عما عداه من الجواهر (دونها) أي دون المجاورة فانها غير حاصلة للجوهر حال انفراده عن غيره فينفيران قطعاً (و) قال الشيخ والمعتزلة أيضاً (التأليف والمماسه غير المجاورة بل هما أمران) زائديان على المجاورة (بتمان المجاورة) ومحدثان عقيبها (و) قالوا أيضاً (للباينة أى الاقتراق) المفسر بما تقدم (ضد للمجاورة) التي هي شرط للتأليف (فذلك ينافي) للباينة (التأليف) لان ضداً لشرط ينافي للشرط (لانه ضده) أى لالان الباينة بتأويل الاقتراق ضد التأليف

هو العقل بناء على ان التلاقي ليس من المحسوسات بالذات

(قوله وهو مانع) أى عدم التلاقي المفهوم من قوله منع ذلك مانع عن تأليف الاجسام (قوله كيف يحصل الخ) ان أراد عدم حصول الطول والرض والعمق في نفس الأمر فسلم لكن على القول بالملاقاة أيضاً يلزم ذلك بوجود المتاعل بين الجواهر وان كانت متلافة ولذا أنكر المتكلمون المقدار وان أراد عدم التحصل في الحس فمتنع فانه اذا كانت مبثوثة لا يحصل التأليف لأنه يقتضى استنزاع حركة الاخر فبها انه يجوز أن يكون ذلك لارادة الفاعل المختار من غير ملاقات بينهما

(قوله بل هما أمران زائديان الخ) يعنى ان هناك أمور ثلثة أحدها المجاورة والاجتماع وهو من قبيل الكون وثانيهما عاصه أحد للآخر وهى الاضافة المترتبة على الاجتماع وثالثها التأليف وهو كون كل واحد منها بحيث يستلزم حركة أحدها حركة الآخر وهو مترتب على المماسه (قوله عقيباً) عقيباً ذاتياً لازماً

[قوله ضد للمجاورة] لكونهما وجوديين يتمتع اجتماعهما لتأليفهما كالحركة والسكون

من جميع الجهات يشهد بذلك الا انه أحسن بملاقاة جوهر فرد لجواهر متعددة من جميع الجهات وهذا ظاهر

[قوله التأليف والمماسه غير المجاورة] فيه بحث اذ لا دليل على كون المماسه غير المجاورة فانه لا يمكن تقدير كل منهما دون الآخر فاحتمل أن يكون ذلك الانعقاد المتعنى كما قال الاستاذ أبو اسحق وبطلان هذا



(ثم قال الشيخ) وحده (المجاورة) اثنتان: الجوهر الفرد (واحدة) وان تعدد الجواهر له (واما للماسة والتأليف فيتمدد) كل واحد منهما بحسب تعدد الأوتانف معه والماس له (فهنا) أي فيما إذا أحاط بالجواهر الفرد ستة من جوهر في جهاته (ست تأليفات) وست مماسات ومجاورة واحدة (وهي) أي للماسات الست (نفيه عن كون سابع يخصه بحيزه وقالت المعتزلة لمجاورة بين) الجوهر (الطبيعي) الجوهر (الياس تولد تأليفا) واحدا بينهما (فإنما بهما) ثم اختلفوا فيما إذا تألف الجوهر مع ستة من الجوهر قليل يقوم بالجواهر السبعة تأليف واحد فإنه لم يبعد قيامه بجوهرين لم يبعد قيامه بأكثر واليه أشار بقوله (فهنا)

(قوله واحدة) لان المجاورة متماثلة لكونها اجتماعت مخصوصة فلو كانت متعددة لجوهر واحد يلزم اجتماع لثنتين بخلاف الماسات والتأليفات فمن قيل الاضافة يتمدد الأضراس بخلاف الكون الخاص للجوهر بحيزه حال الاقتراد فإنه يختلف الاجتماع فكونه سكونا فيمكن اجتماعه معه

(قوله أي الماسات الست) يعني ان الضمير راجع الى الماسات المتهومة من التأليفات لاني التأليفات لانه يخص للجوهر بحيزه دون التأليف

(قوله كون سابع) أشار بهذا الوصف الى ان تكلاؤه في جوهر خالق محاطا بالجواهر الستة لاني جوهر خالق منفردا عنه أحاط الجواهر الستة فمن كون المخصص له مقدم على الاساطلة فلا يكون الماتة مخصصة له بحيزه

(قوله فيما إذا تألف الجوهر) أي ترضب

سبر الى أن الامر بالشيء منى عن اشتداد ون انتهى عن انشئ أمر بأحد اشتداد  
(قوله ثم قال الشيخ المجاورة واحدة) أي في بحث لان الجوهر الواحد اذا أحاط به ستة جواهر فهو مجاور لكل واحد منها كما هو محال ولا فرق بين مجاورة ونهاية في أن كل منهما ينتهي بعد اشتفاء واحد من الستة فالحكم بوحدة المجاورة بتعدد نهاية تحكيم

(قوله أي الماسات الست نفيه الفخ) رجع ضمير الى الماتة مع ان المذكور في المتن التأليفات إشارة الى عدم الفرق بين التأليف والماتة لكن به بحث وذلك لان الجوهر قبل انضمام الجواهر الستة اليه كان منفردا في تخصصه بحيزه الى كون تخصصه به وهو بعد الانضمام به فكان منفردا الى كون تخصصه به ومن مذهب الشيخ رحمه الله تعالى ان الماتة تكون مخصصة بالحيز حالة الاقتراد كما علم من سبق والحكم الذي يوجب عرض ذلك وغدا منع أن تكون القدرة والارادة والمسل كل واحد منها يبيد حكم الآخر لخاصة به حتى لا تتعدد الاقتراب كون محلهما علما ولا مریدا وكذلك العلم لا يوجب كون عمله قادرا ولا مریدا كما في كبر الانكار

أى فهم اذا أحاط بمجوهر واحد ستة من الجواهر في جهاته ( تأليف واحد واذا جاز قيامه  
 بالكثير فلا فرق بين الاثنين وأكثر (وقيل) ههنا (ست تأليفات لا سبع حذراً من انفراد  
 كل جزء) من الجواهر السبعة (بتأليف) على حدة (وأبطلوا) أى أبطل هؤلاء (وحدة  
 التأليف) التى ذهب اليها الطائفة الاولى (بأنه) قد مر أن الماهية مضادة لشرط التأليف أعني  
 المجاورة فتكون منافية له ولا شك انه (يزول نجاية واحدة تأليف جوهر) واحد من الستة  
 (معه) أى مع الجوهر المحاط بها (وتأليف الخمسة باق) بحاله (فظهر التناهي اذا ما بطل  
 غير ما لم يعال ضرورة) لاستحالة أن يعال التأليف الواحد من وجه دوت وجه (وقال  
 الاستاذ) أبو اسحاق (المهاسنة) بين الجواهر (نفس المجاورة) بينهما (وأنهما) متمددان (مبجب  
 تمدد المجاور المماس (ضرورة فالمباينة) على رأيه (ضد لها حقيقة) وذلك لانها ضد  
 للمجاورة بالانفان والمجاورة عين المهاسنة والتأليف على أصله فتكون المباينة عنده ضد المهاسنة  
 والتأليف حقيقة (وقال انصافى) أبو بكر (اذا خص جوهر بمجيز) أى اذا حصل فيه  
 (ثم توارد عليه مماسات ومجاورات) من جواهر (آخر ثم زالت) تلك المماسات والمجاورات  
 عنه (فالمكون) الحاصل لذلك الجوهر (قبل وبعد) أى قبل المماسات وبعدها (واحد لم  
 يتغير) ذاته ولم يمتدد (وأما تمديد الاسماء) بحسب اعتبارات (فان الكون الحاصل له قبل  
 انفهام الجواهر اليه يسمى سكونا والكون المتجدد له حال الانفهام وان كان تماثلاً للكون

( قوله أى فيما اذا أحاط الخ ) يعنى ليس المشار اليه مدخلة الرطب واليابس كما يتوهم من القرب  
 لانه حينئذ يكون الحكم يكون التأليف واحداً مكرراً

( قوله واذا جاز قيامه الخ ) مستدرك

( قوله حذراً من انفراد الخ ) لا يكون تأليف بينهما

( قوله ضد لها ) أى للمجاورة والتأليف كما يدل عليه جواب الشارح لا للمجاورة والمماس كما  
 يوهمه ظاهر العبارة اذا المجاورة عند الاستاذ عين للمماس

[ قوله والكون المتجدد أى يجب يتجدد الاعتبار إن قلنا ببقاء الاكونان أو بحسب الذات ان  
 قلنا بعدمه ]

[ قوله أى فيما اذا أحاط الخ ] لم يجعل ههنا إشارة الى صورة المجاورة بين الرطب واليابس مع انه  
 المذكور في المتن قبل هذا لان قوله وقيل ههنا ست تأليفات مانع عنه ولانه يافو هذا التفريع حينئذ  
 أى قوله فههنا تأليف واحد لا مما صرح به أولاً  
 (قوله والكون المتجدد له بعد زوال الانفهام يسمى مباينة) إطلاق التجدد وان كان مذهب

الاول يسمى اجنءاً وثانياً ومجاورة ومماساة والكون المتجدد له بعد زوال الانضمام يستحق  
مباينة والاكون غنفة على أصله ليست غير الاكون الموجبة لاختصاص الجوهر بالاحياز  
المختلفة (وهذا) التي ذكره القاضى (أقرب الى الحق بناء على) أصول أصحابنا من (عدم  
اشتراط البينة) بخصوصية اتيام عرض من الاعراض بمحله ومن امتناع أن يكون  
الجوهر او ما قام به مؤثراً في حكم جوهر آخر لان حكم الجوهر يمنع أن يستفاد مما ليس  
قائماً به سواء كان مبايناً له أو غير مباين واقصر المصنف على حكاية هذه المذاهب  
والتنبيه على ان قول القاضى أقرب الى الصواب ولم يتعرض لما أوزده الآسدي من  
تزييفاتها لانه زيادة تنبيح للأوقات (فروع) على أصول أصحابنا في الاجتماع والافتراق  
(الاول الجوهر اترد) المنفرد من غيره يتصور (له ست ممانسات معينة) لان  
ما يماسه لا يكون الامتياز (ومنها) أي ضد تلك الممانسات معينة (ست مباينات غير معينة)  
لان مباينته من الجوهر غير معين فان ضم اليه جوهر واحد كان فيه خمس مباينات غير  
معينة مضادة لخمس ممانسات معينة وعلى هذا النحو اذا ضم اليه جوهر ثالث أو أكثر (هذا)

(قوله من عدم اشتراط البينة الخ) فيجوز قيام نفس الاجتماع والمجاورة والمماساة حال افتراء  
الجوهر وان لم يحصل به الاعتبار الذي يطلق عليه تلك الاسماء  
(قوله ومن اشتراط الخ) فلا يمكن ان يكون الجوهر المماس بنفسه أو باعتبار وصف قائم به وجباً  
بحصول وصف الاجتماع والتماسة والتأليف بجوهر آخر مما هو به

القاضى أن الكون احدى ذلك الجوهر بعد المماساة هو الكون الحامل له فيها بعينه باعتبار تجدد  
الاعتبار المقارن للمصنع تسبب مباينة أو باعتبار تجدد الاشكال ولا ينافى الوحدة بحسب العرف وبهذا  
ظهر وجه الخلاف التجدد والتماسة في الكون الجاسسى حال الانضمام وان كان مذهب أن المجاورة أيضاً  
عين الكون الاول

[قوله من عدم اشتراط البينة المخصوصة] انما يدل على قرب مذهب القاضى من الحق بناء على أن  
الاصول عدم تعدد الاكون فلم يدع ضرورة الى القول بالتعدد لايصار اليه ثم البينة المخصوصة اذا  
اشتراطت وهي تختلف في تلك الاحوال تعددت الاكون أيضاً ضرورة وأما ان يشترط لم يلزم التعدد  
لان أى عرض قام تتركب جز قيامه بجوهر فرد

[قوله ومن اشتراط الخ] يكون الجوهر الخ فلا تبطل الجواهر المتواعدة ولا علمتها ومجاورتها حكم  
الجوهر الاول أعني كونه لايب السمي سكوناً

إذا كانت للبيان ( قبل الماسة واما ) إذا كانت ( بعدها فقال ) الشيخ ( في قول بضادها )  
 أي يضاد للماسات الست المينة ( ست مبيئات غير مينة ) كما في القسم الاول ( و ) قال  
 ( في قول ) آخر يضادها ( ست ) من المبيئات ( مينة هي ) المبيئات ( الطارئة على الماسات )  
 للمينة قال الآمدي ( هذا بناء ) من الشيخ ( على أن الماسة ) وكذا الميانية عرض ( غير  
 الكون ) المخصص للجوهر بمجازه كما هو مجيز كما هو مذهبه ويرد عليه أنه لم لا يجوز أن  
 يكون مالمجوهر من الكون غير مختلف ويكون الاختلاف عائدا إلى التسميات كما ذكره  
 القاضي في التفرع ( الثاني ) الجوهر ( المتوسط بين الجوهرين ) الكائنين في حيزين بينهما  
 احياء ( كقرب من أحدهما بعد عن الآخر ) بلا شبهة ( فقال الاصحاب ) قربه من أحدهما  
 عين البعد من الآخر وقال الاستاذ غيره وهو الحق اذ قد يقرب من أحدهما ولا يبعد من  
 الآخر بأن يتحرك الآخر معه إلى جهة حركته ( بمقدار حركته فيقبل ما قاله الاصحاب ) اللهم  
 الآن يراد أي يكون مرادهم بما قالوه ( أن الكون واحد ) أي الكون الموصوف  
 بالقرب عين الكون الموصوف بالبعد ( كما هو مذهب الاستاذ وليس ثمة أمر زائد ) على

( قوله هذا بناء الخ ) لانه جعل الماسات الست ضد المبيئات الست والتضاد انما يكون في الامور  
 الموجودة ولو حل الضد على الثاني ولو باعتبار يكون التفرع المذكور جاريا على تقدير أن يكون الاختلاف  
 مائدا إلى التسميات وانما زاد الشارح قوله من الشيخ مع ان الآمدي نقل التفصيل المذكور من الاستاذ  
 ثم قال هذا بناء على ان الماسة والمباينة عرضان غير الكون فلظاهر أن يكون المعنى من الاستاذ اشارة الى  
 ان الاستاذ ناقل لهذا التفصيل من الشيخ بدل عن ذلك عقد الآمدي الفعل المشتمل على ذلك التفاضل  
 بتسمية أحكام الاجتماع والافتراق على أصول أصحابنا لا على الاستاذ وان كون الماسة والمباينة عرضين  
 غير الكون مذهب الشيخ لا مذهب الاستاذ كما سيحكي من قوله كما هو مذهب الاستاذ كما نقله سابقاً بقوله  
 ثم الشيخ والمعتزلة المجاورة للاجتماع أي غير الكون الاسول على الافتراء دونها  
 ( قوله عائدا إلى التسميات ) أي الاعتبارات التي ترجع إليها التسميات

( قوله قال الآمدي هذا بناء من الشيخ على أن الماسة عرض غير الكون ) فيه بحث لان التفصيل  
 المذكور نقله الآمدي في الفصل الثامن الذي عقده لبيان بقية أحكام الاجتماع والافتراق على أصول  
 أصحابنا من الاستاذ أبي اسحق فقول الشارح قال الآمدي هذا بناء من الشيخ محل نظر وتأمل ادلتنا بدور  
 من الاطلاق هو الشيخ الاشعري اللهم الا أن يقال هذا بناء على أن الاستاذ ينقله من الشيخ وأن لم يكن  
 هذا النقل المذكورا في ابتكار الافكار أو بناء على اتحاد مذهبها فاذا ذكرها هو مبنى الكلام أحدهما هو  
 مبنى الكلام الآخر ولا يخفى ما فيه من التعسف

الكون ( هي المباشرة والمجاورة فيكون النزاع لفظيا ) اذ مرادهم ان نفس الكون لا يختلف  
انما يختلف هو الاعتبارات ومراده ان الكون المأخوذ مع ما وصف به مختل فان الآمدى  
اذا ضم جوهر ثالث الى أحد هذين الجوهرين فلا شك انه قريب من انضمام اليه وبعبارة  
من الآخر فقال الاصحاب قربه من أحدهما عين بعده من الآخر وقال الاستاذ القريب غير  
البعد الا يرى انه اذا قدر انضمام الجوهر البعيد الى القريب زال البعد المتوسط عن ذلك البعيد  
ولم يزل قربه من القريب قال وما ذكره الاستاذ مبنى على ان البعد هو المباشرة والقريب هو  
المجاورة وان كل جوهر فرد له ست مبادئ لسته جواهر فاذا جاور جوهرا فقد زالت  
مباشرة واحدة وبقيت خمس مبادئ على ما هو أصله والحق ما ذكره الاصحاب فانه مبنى  
على ان الكون القائم بالجواهر لا يختلف وانما يختلف التسميات كما ذكره انماضى النزاع  
( الثالث الجوهر ) الفرد ( اذا ماس ) جوهرا آخر ( من جهة فكل يقال انه مبين ) لذلك  
الجوهر الآخر ( من الجهة الاخرى ) كما ذهب اليه بعض المتكلمين ( لعدم ) حصول الماسة  
في تلك الجهة الاخرى ( أم لا ) يقال ذلك كما ذهب اليه الاستاذ ( لانه لا يمكن المجاورة )  
والماسة ( من تلك الجهة ) الاخرى ( حينئذ ) أى حين هو مماس له من الجهة الاولى ( وبهذا  
نزاع لفظي ) لانه ان اعتبر في المباشرة اسكان الماسات في تلك الحلة فالخلق هو الثاني وان لم  
يتمتع بالخلق هو الأول . النزاع ( الرابع ) بمجوز المباشرة والافتراق في جملة جواهر العالم (  
بحيث لا يتصف شي منها بالاجتماع مع غيره كما اذا تبدلت وزال تركيبها بالكلي ( وقيل لا )  
بمجاز ( اذ لا يجوز المجاورة بين الكل ولا بد في المباشرة من اسكان المجاورة قال المصنف

( قوله قال الآمدى الخ ) يعنى ان ما ذكره المصنف يخالف ما ذكره الآمدى في تصوير فرع الثاني حيث  
سور الآمدى في الجوهر الثالث انضمام الى أحدهما الجوهرين لان الجوهر المتوسط في اشتداد الاشتغال  
عن الاستاذ جعل وحدة الكون ونفى كون المباشرة والمجاورة زائدة على مذهب الاستاذ فان الآمدى قال  
ان الاستاذ قال يست مبادئ زائدة وجعل النزاع لفظيا فان بين الآمدى بدل على معنى على وحدة  
الكون ونفى كون المباشرة وانما جعل ما ذكره الاصحاب حقا  
( قوله كما اذا تبدلت ) العوالم اذا استبدلت لانه حل تبدل في حصول الافتراق ونعاه تصحيف  
من الكتاب

( قوله اذا قدر انضمام الجوهر البعيد الى القريب الخ ) بان يتصل البعيد اليه أو ينتهي هو الى البعيد  
وتحرك منه الجوهر انضمام اليه بحيث لم يتفصلا

(ويكنى) يعنى في الوصف بالمباينة (جوازها) أي جواز المجاورة بين الكل (بدلاً) ولا شبهة في هذا الجواز وإنما الممتنع هو المجاورة بين الكل على الاجتماع ثم قال (والذى حداني) ويعنى (على) أريد هذه الابحاث أمر أن أجدها (معرفة اصطلاح القوم ونحقيق ماذهبوا اليه في حقيقة الاكوان تسلفاً) تميل للتحقيق (اليها) أي الى حقيقة الاكوان (بما قالوا به من لوازمها) وأحوالها يعنى أنه اذا عرف الاصطلاح لم يقع الخطب في المسائل المبينة على الاصطلاحات المختلفة واذا حقق ما قالوه في تفسير الاكوان وأحوالها فربما يتوصل به الى معرفة حقيقة تمام (و) تأييدها (ان لا تظن بكتابتنا هذا أعوازها) أي لهذه الابحاث (قصورا) فيه (والا فلا تجردى) الباحث للذة كورة (في المطالب المهمة) التي هي المفائد الدينية وما توقف هي عليها (زيادة طائل) وفائدة (ولولا هاتان النياتان) للذة كورتان (لم نطول الكتاب) بذكرها (وليس من دأبى الاسباب) في الكلام بل بتحقيق المرام بالابحاز الضابط لما هو ممتنع للمقام (واذ كر) أي أحفظ وتذكر (هذا المنذر) الذي مهندناه لك ههنا (لدي ماعسى تكثر عليه) من قبيل هذه الابحاث (في غير هذا الموضع فتكت) بالنصب على أنه جواب الامر (عنى لا تملك) أي لولمك (المقصود السادس) من لم يحمل المهمة كونا) قائماً بالجوهر كالقاضي واتباعه (أطلق القول بتضاد الاكوان) على معنى ان كل كونين فهما متضادان (لاق الكونين) المجتمعين فرضاً (اما ان يوجباً تخصيص الجوهر بميز واحد أو بميزين والاول اجتماع اللذين) لان كل واحد من الكونين مثل للآخر والمتلان ضدان لا يجتمعان بل لا يتصور وجودهما في

(قوله تسلفاً) بالقاص يدور برآمدن على ما في الصراح والتاج وهو مشهد بنسبه يقال تساق الحائط فتصديت بالى يتضمن معنى الترجي إشارة ان السابق على حقيقة الاكوان من الاوازم إنما يحصل بالتدرج والاعواز عدم الوجدان والاسباب الاطناب ولدى طرف لا ذكر وما كافي  
[قوله لم يحمل المهمة الخ] بل جعلها اعتباراً عارضاً لا يكون للجوهر بالميز  
(قوله أطلق القول الخ) أي قال الاكوان الموجبة لاختصاص الجواهر بالاحياز متضادة ولم يحمل الاكوان على ثلاثة أقسام كما سيجي

(قوله مثل الآخر لا تزا كهنا) في تخصيص الجواهر بالميز الذي هو آخر صفات الكون  
(قوله ضدان بالعمى الاعم) أي الامرين اللذين لا يجتمعان في محل واحد سواء كانا متماثلين أو لا

(قوله والتسلاخ ضدان) أي كسدين في عدم الاجتماع والطلاق الضدين على المتبلين واقع في كلام الآمدي أيضاً

الجوهر الاعلى سبيل التعاقب في ذلك مستقرا في حيز واحد أكثر من زمان فان  
الكون المتجدد في الزمن الثاني متماثل للكون الموجود في الزمن الاول لقيام كل واحد  
منهما مقام الآخر في تخصيص الجوهر بذلك الحيز ( والثاني يوجب حصول الجوهر في  
آن واحد في حيزين ) فانتفع بجماع الكونين مطلقا فهما متضادان ( ومن جعلها ) أي  
للماسة ( كونا ) مخصوصا قائما بالجوهر وجوز قيام للماسات المتعددة بالجوهر الواحد  
( كالشيخ والاستاذ فلم يجعلها ) أي لا كوان ( اضداداً ولا مماثلة بل مختلفة ) لجواز اجتماعها  
في جوهر واحد قال الامدي والحق هو الاول لما سبق من ان الماسة المبينة اعتبارات  
موجبة للاختلاف في التسمية ( المقصد السابع ) في اختلافات للمعتزلة في أحكام  
الاكوان ( بناء على أصولهم ) أحدها أنهم بعد اضافهم على بقاء الاعراض اختلافوا في بقاء  
الحركة ففاه الجبائي وأكثروا المعتزلة فقالوا بقاء الحركة ( كانت سكونا والتالي باطل اما  
للازمة فاذا لامعنى للسكون لا الكون المستمر في حيز واحد ) والحركة هي الكون في  
الحيز الاول فلو كانت باقية كانت في الزمن الثاني كونا مستقرا في الحيز الثاني فيكون عين  
السكون ( واما بطلان التالى فتضاد الحركة والسكون ) ومن المستحيل أن يكون أحد  
الضدين عين الآخر ( وبجدة الحاصل ) أي فالكون الحاصل ( في الآن الثاني )  
في الحيز الثاني ( سكون ) بالاتفاق ( فيجب أن يكون ) الحاصل في الآن الثاني ( كونا آخر )  
متجدداً ( لا الكون الاول ) لئلا هو حركة ( والا فالسكون هو الحركة بعينه والضرورة  
تنفيه كيف والحركة ) التي هي الكون الاول في الحيز الثاني ( توجب الخروج عن ذلك

[ قوله كونا مخصوصاً ] غير تكون مخصوص للحيز

( قوله اضداداً ) لم يجعل الاكوان مضاعفاً اضداداً ولا مماثلاً بل جماعاً مختلفة كالمائة والمبينة فان

الاكوان مختلفة لاجتماعها في الجوهر غفوف بالجوهر الست

( قوله فاذا لامعنى للسكون لا يكون مستمر في حيز واحد ) فيه بحث لان المفهوم من هذا الكلام  
أن السكون هو الكون الاول المستمر في حيز واحد ومن المفهوم من قوله وبالجبهة انه الكون الثاني ولا  
شك انه غير الكون الاول المستمر فيه فنفاه الله الا أن يقال نعم فهم بما ذكر أولاً أن السكون هو  
الكون المستمر لكن لما كان في شئ مرة اذ السكون ليس هو الكون المستمر ضرورة أورد قوله  
وبالجبهة انه الكون الثاني فليس هذا مما ذكر أولاً بل اثبات اللازمة المذكورة بوجه آخر

الحيز) أي الحيز الاول (دون السكون) الذي ذكرناه وهو الكون الثاني في الحيز الثاني فانه لا يوجب ذلك الخروج فيتنايران قطعاً (وتمكن الجواب) يمنع بطلان التالي (بما مر من أن الثاني للسكون) وللضاد له (هو الحركة من الحيز) فانها لا يجمع السكون فيه (لا) الحركة (اليه) فانها لا تنافي السكون فيه لجاز أن تكون الحركة الي مكان عين السكون فيه (و) قولهم (الحركة) توجب الخروج عن الحيز الأول ليس بصحيح لانها (لا) يوجب الخروج عنه بل (الحركة) (هو الخروج) عن الحيز الاول (وانه نفس الحصول في الحيز الثاني الذي هو السكون) فازالت لايحكي ان السكون الاول في الحيز الثاني هو عين الخروج عن الحيز الاول كما ذكرتم الا الكون الثاني في الحيز الثاني ليس عين الخروج عن الأول فها متنايران قلت انما يصح ذلك ان لو ثبت تعدد الكونين في الحيز الثاني على تقدير اتحادهما كان الثاني منهما كالاول عين الخروج عن الحيز الأول (وبه قال أبو هاشم) أي انه قال بقاء الحركة وبأن السكون الأول في الحيز الثاني هو الحركة وهو بدنه السكون الذي في الزمن الثاني المسمى بالسكون (ثانيها) أي ثني الاختلافات أنه (ذهب أبو هاشم وأكبر المعتزلة الى بقاء السكون) من غير تفصيل (واستثنى الجبائي) ومن تأيده (صورتين) أي قالوا بقاء السكون الانفي صورتين (الاولى ما اذا هوى جسم ثقيل بما فيه من الاعتمادات) المتجددة

### ( عبد الحكيم )

( قوله وهو الكون الثاني ) أي الكون الحاصل في الآن الثاني فلا ينافي ما سبق من ان السكون هو الكون الاول المستمر في الآن الثاني  
( قوله بل الحركة الخ ) هذا غير صحيح عند المتكلمين لان الحركة من الكون والخروج من  
الاضافة هي كون يوجب الخروج عن الحيز  
( قوله وانه نفس الحصول ) أي الخروج نفس الحصول فيه ان الخروج يستلزم الحصول في الحيز الثاني وأما غيبتها فغير صحيح اذ الاضافة لا تكون عين الحصول في الحيز الذي هو الابن  
( قوله وبه قال أبو هاشم الخ ) ولا يلزم منه ان يكون جوهر واحد متحركاً وساكناً معاً لان ذلك السكون في الآن لا هو حركة وفي الآن الثاني سكون وآمان لا يمتنعان بل يلزم ان تكون الحركة والسكون متحدتين ذاتاً ولا حيز فيه  
( قوله أي قالوا بقاء السكون الخ ) حمل الاستثناء على المعنى الاسلامي فبقره بذلك القول ولو حمل على معنى الاخراج لم يحتج الى ذلك التفسير  
( قوله من الاعتمادات المتجددة ) بناء على تجرده من تجدد الاعتماد سواء كان طبيعياً أو محلياً



( فأمسكه الله تعالى في الجو ) من غير أن يكون تحته ما يحمله فلا يهت من تجدد السكون فيه وإنما ذهب إلى ذلك ( لأن من أصله أن الطارئ الحادث في من الباقي فلو كان السكون باقياً ) لا متجدداً ( لهوى ) ذلك الجسم ( التثبيل بما يتجدد فيه ) من الاعتمادات ( الصورة ) الثانية السكون المقدور ( لحي ) فانه لا بد أن يكون متجدداً ( إذ لو بقي لم يكن مقدوراً ) لأن تأثير القدرة إنما هو الأحداث ولا يتصور الأحداث حالة البقاء ( فيجب ) حينئذ ( لو أمر ) العلى ( بالحركة ولم يتحرك ) بل استمر على ما كان عيه من السكون ( إن ) لا يتم ) إذ لا يتم على أصلهم الا على أمر مقدور والسكون المضاد للحركة ذلك كان باقياً لم يكن مقدوراً فلا يكون آتياً به ( وهو خلاف الاجماع ) بخلاف ما إذا كان سكون متجدداً ( ولرب هذا ) انتهى ذكره الجبائي في اثبات الصورة الثانية ( بابي هتمم ) انهم يجدونه محيياً ( والزم ) انهم و ( العقاب بعدم الفعل ) في هذه الصورة مع انتهاء القدرة على هذه المستلزم لعدمه إذ ليس هناك شيء يتصور صدوره عنه سوي هذا الضد الذي هو لسكون ( فلقب بالذهني ) لما لانه رجع عن مقتضى أصولهم في أن اثواب والعقاب لا يتفان بما يصدر عن الكفاية بقدرته وستر مذهبه في الذهن وأما لانه أثبت التأنم والعقاب سر يدرك بالذهن وليس صادراً عن المكاف أصلاً ( نالها قال الجبائي الحركة والسكون مدركان بحاسة البصر والاعمال فان من نظر إلى الجوهر أو لسه مضمناً لعينه وهو ) أي ذلك الجوهر ( ساكن ) أو متحرك

( قوله ما يحمله من الاقلال ) بمعنى الحمل والرفع

( قوله والسكون المضاد للحركة ) وكذا عدم الحركة لانه أنزلي لا يتعق به قدرة

( قوله والزم التأنم والعقاب بعدم الفعل ) أي بعدم الحركة في هذه الصورة مع انتهاء

القدرة على هذه المستلزم لعدم الحركة أعني السكون

( قوله إذ ليس هناك إلخ ) تعاميل لانتهاء القدرة على الضد أي لا يتصور منه ضد في لها إذا لم يتحرك

الا صدور السكون وقد فرض انه غير مقدور لانه باقٍ والتي حالة البقاء غير مقدور

( قوله لانه رجع إلخ ) لانه التزم العقاب بعدم الحركة مع انه يلزم أن يبق جميع المعاني

الجزئية التي يدرك العقل التفرقة بينها بواسطة الاحساس كالشم والذوق والسمع والبصيرة والذوق

والحزن وليس كذلك فانها مقولة عندنا في الجواهر الباطنة وهو عندنا

( قوله لهوى ذلك الجسم ) والا كان السكون الباقي أقوى من الاعتماد وتجدد وهو خلاف أصله وأما

عندنا فلا مانع مع إمكان بقائه السكون أن يخاف الله تعالى في الجسم لتتبعه سكونه باقياً يكون به

لبث في الجواهر كلبته بالسكنات المتجددة

أدرك) بالحايتين ( التفرقة بين الحالتين ) أي حالتي السكون والحركة وعلم انه اما ساكن أو متحرك ضرورة ( ومنه أبو هاشم ) واحتج ( بان ) الحركة عين الكون في الحيز بمد ان كان في غير ذلك الكون هو السكون بعينه في الزمن الثاني كما هو مذهبه ثم ان ( الكون ) ليس مدركا بالحواس اذ ( لو كان مدركا لكان مدركا بخصوصيته اذ لا ادراك عندهم لا يتعلق بمطلق الوجود بل بخصوصية المدرك واللازم باطل فان ) خصوصية الكون في الاحياز المعنية غير مدركة ألا يرى أن ( راكب السفينة ) لا يدرك حركة السفينة ولا سكون الشط ) فانها اذا كانت سهلة الجرى على الماء غير مضطربة عالية فان راكبها لا يدرك تفرقة بين خصوصيات أكوانها في الاحياز الموائية المتبدلة عليها بحزقها الهواء بل ربما توهم انها ساكنة في حيز واحد من الهواء وان الشط متحرك الى خلاف جهة حركتها ( ومن قل في النوم الى غير حيزه ) تبدل عليه كونه بكون آخر ( فاذا استيقظ لم يدرك ) ولم يجد اختلافا في حالته مع القطع باختلاف الكونين المخصصين له بالحيزين

( قوله وذلك الكون الخ ) زاد هذا الكلام على اثنين لئلا يرد أن الاحتجاج المذكور انما يدل على أن الحركة ليست مدركة بحاسة البصر والمدعى أن الحركة والسكون كليهما ليسا بمدركين بهما عندهم خلافاً للإشاعة فان الرؤية عندهم بمطلق الوجود

( قوله بمطلق الوجود ) الصواب أن يقال بمطلق الكون في الحيز اذ الكلام في لافي الوجود ( قوله بل ربما توهم الخ ) أي يحكم باطل بخلاف ما في نفس الأمر فلا يكون التفرقة بين خصوصيات الاكوان مدركة

( قوله لا يدرك تفرقة بين خصوصيات أكوانها ) أشار بذلك الى دفع مناقشة وهي أن التنوير المذكور مصادرة حيث نور عدم ادراك خصوصية الكون بالبصر بعدم ادراك حركة السفينة وسكون الشط الذي هو المدعى ووجه الدفع انه أراد بعدم ادراك خصوصيات أكوانها

( قوله التفرقة بين الحالتين ) قال في بكار الافكار ولئن قل أن يقول على حجة الجبائي ما لمانع أن يكون على أصلك ما يجده الناظر من التفرقة راجعاً الى انحراف الشعاع الخارج من العين وميله عن جهة اتصال بسبب ترحل الجواهر عن حيزه قال لا يبعد على أصلك أن يختلف أحوال الشيء المدرك باختلاف أحوال الشعاع ولهذا فإن من سدد شعاكه في جهة نظره قال يرى الشيء الواحد شيئين وإن كان الشيء المدرك لا يختلف فيه أو أن يكون ينبعده من التفرقة بل نظر والاس راجعاً الى اختلاف عاذيات الجواهر المدرك بل نظر والاس قال وهذا قاذح في أصول المعرفة ولا يغيص عنه

[ قوله ومنه أبو هاشم واحتج الخ ] قال الأمدى حجة أبي هاشم وإن كانت لازمة على ابنه فغير لازمة على أصولنا لجواز أن يدرك المدرك أمرين ولا يدرك التفرقة بينهما

ويظهر ذلك فيمن كان هاويا في لجو متبدلا احبازه عليه فارغليه عيناه وهو في حيز وانتقل منه في نومه الى حيز آخر ثم استيقظ فانه لا يجد تفرقة بين كونه في حيزه ( بخلاف مالولون ) في نومه ( فغير لونه ) فانه يدركه ويميزه عن لونه السابق بالضرورة ( ورايمها قال الجياثي التأليف ملبوس ومبصر ) أي مدرك بالقوة الالامسة والباحرة ( اذ ) نحن ( نفرق بين الاشكال المختلفة ) وتميز بعضها عن بعض ( وما هو الا بالنظر الى التأليفات المختلفة ) أو لسانها فلا بد أن تكون تلك التأليفات محسوسة بهاتين الحاستين ( ومنه انه في أحد قوله يقال ذلك ) الفرق ( قد يكون بالنظر الى الاكوان ) أي المجاورات المختلفة المولدة للتأليفات المتفاوتة ( أو المحاذيات ) المتخالفة ( أو غيرها ) من الامور الملتصقة بالجواهر سوى التأليف ( واحتج ) أبو هاشم على سبيل المعارضة ( بأنه لو روي التأليف وهو ) أمر واحد ( قائم بالصفحتين من الجسم الدنيا وما تحتها لرؤى الصفحتان ) مما وذلك لان تأليفا واحدا قام بكل جزئين من الصفحتين فاذ روي قائما بالصفحة العليا فقد روي قائما بالصفحة التي تحتها ضرورة الاتحاد ( وانما يصح ) هذا لاحتجاج على أبيه ( لولم يقل ان المدرك جواهر الصفحة الدنيا وتأليف جواهرها ببعضها مع بعض لا تأليف الصفحتين ) يعني انه لا يقول أن تأليف جواهر الصفحة الدنيا مع ما تحتها مدرك حتى يتم على هذه المعارضة بل يقول ان المرئي تأليف جواهر الصفحة العليا فيما بينها على ان لقائل أن يقول اذا جاز عندك قيام تأليف واحد بجوهرين فلم لا يجوز انقسامه بحيث يكون مدركا من أحد الطرفين دون الآخر فلا يلزم رؤية الصفحتين معا ( خامسها

( قوله فلم لا يجوز الخ ) مذهبهم عدم قيام التأليف لانه يستلزم انقضاء التفرقة ولذا قال قيام تأليف

واحد بتولين

( قوله قد يكون بالنظر الى الاكوان ) فيه بحث فذهبوا الى ان الاكوان مبهرات وهو خلاف مذهب أبي هاشم الا ان قد ذكره فريق الاكوانم فقال انه ذهب الى ان الكون الخمس غير مبصر والمراد بالاكوان هنا المجاوز - : مبره الشرح

[ قوله لرؤى الصفحتان معا ] وبيان ذلك ان لا يدرى الصفحتان السفل

قال الجبائي التأليف مختلف باختلاف الاشكال لما مر ( من انما تفرق بين الاشكال المختلفة وما هو الا بالنظر الى التأليفات المختلفة فانه لو قدر التساوي والتشابه في تأليفات الاجسام لما اختلفت اشكالها ) ومنه انه ( وقال ان التأليفات متجانسة ( لان التأليفين مشتركين في اخص صفة النفس وهو القيام بتحليل بناء على اصله ) الفاسد ( وان سلم ) ذلك الاصل ( ففيه ) أي في هذا الاستدلال ( معاصرة ) لانه يجوز أن تكون التأليفات مختلفة ومشتركة في عارض يلزمها وكون ما ذكره من اخص صفات التأليف انما ثبت اذا لم تكن التأليفات مختلفة فالتقدمة المذكورة في الدليل متوقفة على ثبوت المطلوب وهو المصادرة ( سادسها ) قال الجبائي التأليف قد يقع مباشرة ( بالقدرة ) لكن يضم أصبعيه ومنه انه اذ يمتنع ( وقوع ) التأليف ( دون المجاورة للولادة له ) وهذا لازم على الجبائي لاتفاق المترلة على ان التولد من السبب لا يكون مباشرة بالتقدير الحادثة دون توسط السبب وان كان ذلك باطلا على اصول أصحابنا ( سابعها ) ذهب أكثر المترلة الى أن مجاورة الجوهر ( الرطب ) الجوهر ( اليابس ) وان ولدت التأليف بينهما كما مر ( فليست ) المجاورة للذكورة ( شرطا له لانها لو كانت شرطا للابتداء ) أي شرطا للتأليف في ابتداء حداثته ( لكانت شرطا ) له ( في الدوام كأصل المجاورة ) فانه شرط للتأليف ابتداء ودواما ( وليس ) الامر ( كذلك كايواقيت ) والصغور ( الصم ) والصلاب ( ونحوها فانها لا رطوبة فيها أصلا مع قوة التأليف فيها بين جواهرها ) وهو أي هذا الاستدلال ( متقوض بالقدرة ) فان ثباتها بالقدرة ( عندهم ) شرط لوجوده ابتداء لا دواما ( ومنهم من قال انها ) أي المجاورة بين الرطب واليابس شرط ( للدوران ) فان الألف الذي يصعب معه الفك والتجزئة لا يتحقق بدون الرطوبة واليبوسة ويتحقق معها فهذا التأليف دائر مع المجاورة للذكورة وجودا وعندما فهي شرط له ( ومع ضعفه ) أي ضعف الدوران وعدم دلالة على أن المدار شرط للدائر ( فلعل ذلك ) أي الاختلاف بين

[ قوله باختلاف الاشكال ] الباء لا الاءة أي حال تأليفها باختلاف الاشكال لا لاسببية اذ السببية

بالعكس يدل على بيان التاخر

[ قوله مختلف باختلاف الاشكال ] الباء بمعنى في أي يختلف في ضرورة اختلاف الاشكال والمراد به يدل

على اختلاف الاشكال لان اختلاف التأليف يسبب اختلاف الاشكال كما يدل عليه آخر كلامه والله

تعالى أعلم

للتجاورات في صموية التفكير والتجزئة (عائد الى اختلاف أجناس التأليف) كما ذهب  
اليه الجبائي لا الى وطوبة بعض الجواهر للتجاورة وبوسة بعضها

### الفصل الثاني

في مباحث الاين علي رأي الحكماء وفيه مقاصد ثلاثة عشر (المقصد الاول قال الحكماء)   
الجسم اما أن يكون متحركاً أو لا يكون والثاني هو الساكن لان السكون عندهم كما مر عدم  
الحركة عما من شأنه أن يتحرك (والحركة) عرفها أرسطو ومن تابعه بأنها (كأول لما  
بالقوة) أي لحل يكون بالقوة (من حيث هو بالقوة) بيان (ذلك أن كل ما هو بالقوة)  
من الموجودات (فانه لا يكون بالقوة من كل وجه والا فعدم محض) اذ يكون حينئذ

[قوله في مباحث الاين الخ] أي المباحث التي لها نوع تماق بالايين لانها مباحث الحركة التي تقع فيه  
وتخصيص التماق بالايين مع ان لها تماقا بالقولات الأخر أيضاً لسكون وقوعها فيه بديهاً متفقاً عليه ثم  
اعلم أن الحركة معلومة بالسكن الاجالي بديهية يحذف الشخصات من جزئياتها المعلومة بإعادة النفس فلا  
يمكن تعريفها الحقيقي فالتمريعات التي ذكروها من الخروج من القوة الى الفعل تدريجاً وكأول اول بالقوة  
من جهة ماهر بالقوة والتوسط بين المبدأ والنتهي وقطع المسافة والتوجه والتأدي كلها تعريفات لعلية  
بالتوازم ولا يفيد تصور حقيقتها فذلك بعد الاتفاق على صحة تلك التمرينات اخذوا في انها مقولة برأها  
أو داخلية في واحد من القولات وانها من مقولة الانفعال أو الاضافة أو الكيف أو انها مقولة وفقت فيه  
فالاتسلا بل بنى من تلك التمرينات علي دخلها في مقولة توهم ناشئ من توهم كون ذلك التعريف حاداً  
[قوله من كل وجه] أي وبوجه يتردد في ذات الشيء متصف به في حد نفسه كالوجود وكونه بالقوة  
فانه استمداد في ذات الشيء بخلاف كونه بالفعل فانه اعتبار محض يتزعمه العقل من ملاحظة انحداف

(قوله في مباحث الاين هل رأى الحكماء) ظاهر كلامه يشمر بأن الحركة من مقولة الاين هل  
رأى الحكماء وليس بمتعين نعم هي عند المتكلمين القائلين بأنها السكونان في آيين في مكائين أو السكون  
الاول في الحيز الثاني من مقولة الاين وأما عند الحكماء فبد هي مع قطع النظر عما يقع فيه ان قدرت  
بأنخرج من القوة الى الفعل علي سبيل التدرج فن مقولة الانفعال وان قدرت بالتوسط فن مقولة  
الاضافة وان قدرت بقطع المسافة فن مقولة الفعل وأما تفسيره بأنها كمال أول الخ فلا يظهر منها انها من  
أي القولات عند هذا التفسير ويمكن أن يكون قوله علي رأي الحكماء متفقاً بالمباحث لابلان فلا يثبت  
حينئذ علي رأينا والمباحث علي رأي الفلاسفة لك لا يخلو عن بعد لان المباحث هم الحركة في السكم  
والكيف وليس شيء منهما أثباتاً علي رأي المتكلمين بل هم لا يقولون بهما كما سيبي هذا واعلم أن البحث في  
الاصطلاح اثبات الحدوث لا موضوع التعريف ليس من اجله ومن المبادئ التصورية الا ان يعتبر الحكم المعنى

بالقوة في كونه موجوداً فلا يكون موجوداً ههنا خلف ويلزم أيضاً أن يكون بالقوة في كونه بالقوة فكون القوة حاصلة وغير حاصلة (بل) يكون (بالفعل من وجه) ولو في كونه موجوداً ومتصفاً بالقوة لا أقل من ذلك (و) يكون (بالقوة من وجه آخر) لانا فرضناه كذلك فظهر أن الموجود يستحيل أن يكون بالقوة من جميع الوجوه فهو اما بالفعل من جميع الجهات كالمقول على رأيهم أو بالفعل في بعضها والقوة في بعضها والتقسيم الاول يستحيل عليه الحركة لانها طلب لشيء وتوجه اليه وذلك غير متصور فيه لان جميع ما يمكن أن يكون له فهو حاصل بالفعل فلا طلب فلا حركة بل لا تميز فيه ولا انتقال من حال الى حال أصلاً بخلاف التقسيم الثاني اذ يتصور فيه الحركة والانتقال الدفني أيضاً (و) اذا عرفت هذا فنبول (المتحرك) أي الموصوف بالحركة (له حركة بالفعل) حال اتصافه بها (وهو)

الشيء بصفة ومخلاف كونه قبل شيء آخر أو معه أو بعده فانها اعتبارات ينزعها العقل من ملاحظة حصول الشئيين بالقباس الى الزمان وانه لا يلزم من كونه بالفعل من جميع الوجوه التسلسل والندفع الشكوك التي عرضت لبعض المتأخرين

(قوله لان جميع ما يمكن الخ) أي جميع ما يمكن أن يتصف به في حد ذاته ولا يكون اعتباراً محضاً (قوله أي الموصوف الخ) أشار به الى دفع مناقشة وهو انه ان أريد المتحرك بالفعل فالحكم لنحو وان أريد بالقوة فالحكم غير صحيح ووجه الدفع أن المراد الموصوف بالحركة من غير ملاحظة بالقوة والفعل ولا شك أن الموصوف بالحركة لا بد أن تكون حركة بالفعل اذ لا يمكن الانصاف بالحركة المدعومة

(قوله فهو اما بالفعل من جميع الجهات كالمقول على رأيهم) اعترض عليه بأنه لو كان الشيء بالفعل من كل الوجوه لكان كونه بالفعل أيضاً بالفعل وهكذا الى غير النهاية فيلزم التسلسل وأيضاً لا بد لكل شيء من اتصافه بصفات اضافية لم يكن متصفاً بها قبل انفاها الاشاقات مع الحوادث ليكون الشيء بالفعل من كل الوجوه والجواب عن الاول أن التسلسل المذكور في الامور الاعتبارية وعن الثاني أن الكلام في الامور الحقيقية كذا في حواشي حكمة الفاسين للشارح وفيه بحث اما أولاً فلان كون الشيء بالفعل ان كان من الامور الاعتبارية كان كونه بالقوة من الاعتباريات أيضاً فحينئذ لا يلزم قولهم هنالك الموجود يستحيل أن يكون بالقوة من كل وجه ولا لكان كونه بالقوة بالقوة بل وكذا قول للشارح ههنا ويلزم أيضاً أن يكون بالقوة في كونه بالقوة اذ لا يلزم من كونه بالقوة في الحقيقية ان علي ما هو المبحث باعتبارهم كونه بالقوة فيها هو في الاعتباريات المهم الا أن يقال كونه بالقوة عبارة عن الاستعداد الموجود فيه بالنسبة الى المقبول بالفعل فهو من الامور الحقيقية بخلاف الفعل وأما ثانياً فلان الاشاقات لا يجوز أن تكون للعقول بالقوة لم يظهر بمجرد ما ذكره من كونها بالفعل في الصفات الغير الإضافية استحالة الحركة عليها فتأمل

[قوله أي الموصوف بالحركة] فسر المتحرك به حذراً عن القوة في قوله له حركة بالفعل

أى الحركة (أمر حصل له بعد أن لم يكن) حاصل له عند استقراره في مكانة أو على حاله (فهو) أى ذلك الأمر حصل بعد ما لم يكن (كأله) أى لا يتحرك (اذ معنى الكمال ذلك) هذا الشارح إلى المقصود كور في ضمن القيد أى معنى الكمال هو الحاصل بالثقل سواء كان مسبوقة بالقوة كما في حركات خيرات أو غير مسبوقة كما في الكمالات الدائمة الحصول والحركات الازلية على رأي الفلاسفة ونماسمى الحاصل بالفعل كالأل في القوة نقصانا والفعل تام بالقياس اليها وهذه التسمية لا تقتضى سبق القوة بل يكفيها تصورها وفرضها وقد يفتبر في مفهوم الكمال كونه لا نقابا حصل فيه لكنه ليس بمتممها اذ لا يجب أن تكون الحركة لا نقابا بصاحبها (وأنة) أى ذلك الأمر تدى هو الحركة (يؤدى) المتحرك (الى) حصول ممكن آخر له وهو الحصول في نفسى (مثلا) (فهذا) الممكن الآخر (كأله) (إن) اذا حصل بالفعل (وذلك) الأمر يؤدى ثبته وهو الحركة الحاصلة (كأله) (أول) بالقياس الى ذلك الممكن الذى يترب عليه ويجب أن يكون ثابتا بالقوة مادامت الحركة ثابتة بالفعل (ثم انه) أى المتحرك (مادام متحرك) بالثقل (فشي منه) أى من الكمال الاول الذى هو الحركة (بعد) بالقوة (فهو) أى ذلك الكمال الاول انما ثبت (لما هو بالقوة) من وجوب أحدهما ذلك الكمال الثانى المترتب على الحركة وتاليهما نفس هذا الكمال الاول وتوضيحه ان الجسم اذا كان في مكان (مثلا) وممكن حصوله في مكان آخر فله هناك امكان امكان الحصول في المكان الثانى وامكان التوجه ثبته وكل ما هو ممكن الحصول له فانه اذا حصل كان كالأله فكل من التوجه الى الممكن ثبته والحصول فيه كالأله ان التوجه متقدم على الحصول لا لمجالة

[قوله في مكانة أو غير -] الاول في الحركة الابنية والثاني في غيرها

[قوله وقد يفتبر في سببه الى آخره] كما في تعريف الله بأنه ادراك وتبيل بما هو كمال وخبر عند

المحرك اذا حصل بمعنى ذلك كمال لا يطاق الا بعد الحصول

(قوله وتوضيحه) - في التوضيح تصور الكمال الاول والثاني في صورة جزئية وبيان كونه

تصوراً للحركة بأخذه وبين - حركات القيد

(قوله أى معنى كماله) هو الحاصل بالفعل) فيه بحث لان التعريف متناول لطبقات الاجسام

وليس عندهم كماله فمع اختلاف صورها الجسمية والتوعية أم تصور سبق القوة بالنظر الى المورد

الجسمية والتوعية - بل بالنسبة الى نوعها بخلاف تصور بالنظر الى المبدأ وخروجها عن

التعريف بهذا التعريف - مع

فوجب ان يكون المحصول بالقوة مادام التوجه بالفعل فالتوجه كمال أول للجسم الذي يجب أن يكون بالقوة في كماله الثاني الذي هو المحصول ثم ان التوجه مادام موجودا فقد بقي منه شيء بالقوة فالحركة تشارك سائر الكمالات بمخاضيتين احدهما انها من حيث أن حقيقتها هي التآدي الى الغير والساووك اليه تستلزم أن يكون هناك مطلوب ممكن المحصول غير حاصل معها بالفعل ليكون التآدي تأديا اليه وليس شيء من سائر الكمالات بهذه الصفة وثانيهما أنها تقتضي أن يكون شيء منها بالقوة فان المتحرك انما يكون متحركا اذا لم يصل الى المقصد

(قوله ان حقيقتها هي التآدي) أي لازم لما ذكره كأنه غرض حقيقتها

(قوله تستلزم الخ) بخلاف الامكان الاستعدادي فإنه لا يستلزم حصول ما يستعد له وان كان

يرتب عليه

(قوله تقتضي أن يكون شيء منها) أي يحلها بالقوة بخلاف الزمان فإنه وان كان كالا للحركة لكونه مقدارا لما متعصفاً لان يكون شيء منه بالقوة يستلزم أن يكون الزمان الذي هو مقداره أن يكون شيء منه أيضاً بالقوة لكن ذلك الزمان ليس كالا لحل الزمان الأول بل للحركة التي هو مقدارها على انقضاء الزمان الأول والثاني بل المتعصفي هي الحركة وما قبل ان الحركة يتقدم الآن الرسول بلا شبهة وذلك الآن ظرف زمان حركة الجسم المتحرك مع أنه لا قوة بذلك الزمان بالنظر الى أجزاء الحركة زمان تمام الحركة فدفع بانك أن أردت أن الجسم متحرك في ذلك بطريق الثبات باطل وان أردت أنه متحرك بطريق التجدد وعدم الاستمرار فهو لا يثبت في بعض أجزاء الحركة بالقوة فكل جزء يفرض للحركة بعد حركة بالقوة مالم يصل الى المنتهى

(قوله وليس شيء من سائر الكمالات بهذه الصفة) فان قلت يرد عليه الامكان الاستعدادي فإنه يستلزم أيضاً أن يكون المقبول غير حاصل معه بالفعل فان التحقيق أن الاستعداد سواء كان قريباً أو بعيداً يصل مع الفعل قلت الامكان الاستعدادي وان استلزم أن يكون ذلك شيء غير حاصل أكن لا يستلزم أن يكون هناك مطلوب غير حاصل اذ لا يلحق له بالمطلب وأما استلزام الحركة للمطلوب الغير الحاصل في جهة ان حقيقتها التآدي الى الغير ومطلبه وبالجملة الامكان الاستعدادي يخرج بقوله من حيث أن حقيقتها التآدي فليتلأ

(قوله وثانيهما انها تقتضي الخ) في ثبوت هذه الخصوصية للحركة وكرتها خاصة لها على تقدير ثبوتها لها بحيث اما في الاول فلأن الحركة تستلزم الآن الرسول بلا شبهة وذلك الآن ظرف زمان الحركة ففي زمان الحركة الجسم متحرك مع أنه لا قوة بعد ذلك الزمان بالنظر الى بعض أجزاء الحركة لان الزمان تمام زمان الحركة ويمكن أن يقال هذه الخاصة بالحركة بمعنى القطع كما صرح به فهذا البحث أن أردت بالنظر الى مجموع الحركة الواقعة في مجموع الزمان لم يرد اذ الانصاف بالمجموع في وقت ما كما يستمره



فانه اذا وصل اليه فقد تمت حركته وما دام لم يصل فقد بقي من الحركة شيء بالقوة  
فهوية الحركة مستلزما لان يكون عليها حال اتصافه بها مشتملا على فوتين قوة بالقياس اليها  
وأخري بالقياس الى ما هو مقصود بها أما القوة التي بالنسبة الى المقصود ف مشتركة بلا تفاوت  
بين الحركة بمعنى القطع والحركة بمعنى التوسط فان الجسم مادام في المسافة لم يكن واصلا  
الى المنتهى واذا وصل اليه لم يبق حركة أصلا وأما القوة الاخرى فهي تفاوت بينهما فان  
الحركة بمعنى القطع حال نصف التحرك بها يكون بمض أجزائها بالقوة وبمضها بالفعل  
فالقوة والفعل في ذات شيء واحد والحركة بمعنى التوسط اذا حصلت كانت بالفعل ولم يكن  
هناك قوة متمثلة بذاتها بل بنسبتها الى حدود المسافة وتلك النسب خارجة عن ذاتها عارضة  
لها كما ستطلع عليه فقد انكشف لك أن الحركة كمال بالمعنى المذكور للجسم الذي هو  
بالقوة في ذلك الكمال وفيما يؤدي اليه ذلك الكمال وبقيد الاولى تخرج الكمالات الثانية

( قوله فهوية الحركة ) أي هيوية الشخصية الوجودة في الخارج وإنما قال ذلك لان ماهية الكل غير مشتمل عليها  
( قوله في ذلك الكمال ) أي جرى بالقوة على اخلاقه كالمرئيات فيخرج الكون فان الصورة الاولى  
كمال أول بالقوة في الكمال الثاني وهو الصورة الثانية لكن ليست كمالا فيها هو بالقوة في تلك الصورة وبهذا  
ظاهر أن تخصيص القوة بما يتأدى اليه كزئج التجريد كونه مفصلا من غير تخصيصه على شئ التعريف  
( قوله تخرج الكمالات الثانية ) أي من حيث انها كمالات ثانية

في المقصد الثاني وان أورد بالشئ في جزء من الحركة الواقع في جزء من الزمان لم يجز أيضا اذ لابد  
بعد كل جزء بفرض من الحركة جزء آخر منها كيف لا ويرى لم يبق شيء من الحركة بالقوة لكان التحرك  
حاصلا في المنتهى وحينئذ لا حركة كما يشتر بأدنى تأمل وأما في الثاني فليتبونها لاجزاء الزمان والزمان  
وان لم يكن كمالا للجسم اذ ليس منزهة عن كمال الحركة لانه مقدارها فاقم بها ليقال الحقيقة المذكورة  
معتبرة في هذه الحاشية أيضا فيخرج زمان اذ ليس حقيقة التآدي الى الغير لانه يقول لا وجه لا اعتبارها  
هنا اذ لا معنى لان يقال للحركة من حيث هو حقيقتها هي التآدي الى الغير بمعنى أن يكون شيء منها  
بالقوة اذ لا يدخل للحقيقة المذكورة فلهذا لا يقتضيه ان يمكن أن يناب بأن الذي الذي عد خاصة للحركة  
هو اقتضاء ما ذكر لانه واقتضاء تميزه له ولو سلم انما هو بواحدة انطباقه على الحركة الغير المتارة وكونه  
مقدارها والتحقق في الجواب - في هذه الحاشية الثانية هي اقتضاء الحركة ان يكون شيء منها لها بمعية  
بالقوة كما يدل عليه فهوية الحركة مستلزما لمع وهذا لا يتحقق في الزمان لان محله ليس الا الحركة  
لانه مقدارها قائم بها والجزء الذي هو نتيجة من الزمان ليس محله الحركة الاولى لانها تنقضي باقتضاء  
الزمان بل حركة أخرى فليتنامل

وتتبد الحثية المتقلة بالازال تخرج الكمالات الاولى على الاطلاق اعني الصور النوعية  
 لانواع الاجسام والصور الجسمية للجسم اللطاف فانها كمالات اولى لما بالقوة لكن لا من  
 هذه الحثية بل مطلقا لان تحصل هذه الانواع والجسم اللطاف في انفسها انما هو بهذه  
 الصور وما عداها من احوالها نابعة لما يختلف لحركة فانها كان اول من هذه الحثية فقط  
 وذلك لان الحركة في الحقيقة من الكمالات النائية بالقياس الى الصور النوعية والجسمية  
 وانما انصف بالاولية لاستزاهما ترتب كان آخر عليها بحيث يجب كونه بالقوة معها فهي اول  
 بالقياس الى ذلك الكمالات وكونه بالقوة معها لا مطلقا (وكونه) أي كون المتحرك (بالقوة)  
 انما هو (باعتبار عارض للمتحرك) وذلك المارض هو الكمالات الثاني المقصود حصوله بالحركة  
 ونفس الحركة ايضا فان المتحرك موصوف بالقوة باعتبار هذين المارضين لا باعتبار ذاته  
 بالفضل في صورته الجسمية والنوعية فلا يصح أن يقال لما بالقوة ويراد ان محل الحركة  
 بالقوة في ذاته لانه اذا كان بالقوة في ذاته لم يتصور انصفه بالحركة تقوله لما بالقوة معناه  
 لما هو بالقوة في شيء من عوارضه لاني ذاته (والا) أي وان لم يرد به هذا المعنى (فهو) أي  
 المتحرك (كالم) أي بحسب ذاته وصورته (ايضا) كمالات بحسب حركته والمقصود انه ان لم  
 يرد به كونه بالقوة في عارضه بل اريد كونه بالقوة في ذاته لم يصح لانه ليس بالقوة في ذاته  
 بل بالفعل (فذلك) أي فلان كونه بالقوة انما هو باعتبار عارض (اعتبرنا الحثية) اذ لو اريد  
 كونه بالقوة في ذاته كما يتبادر من العبارة لم يكن لا اعتبار الحثية معني وحاصل منافذ كره ان  
 قيد الحثية يفيد ان القوة بحسب المارض دون الذات وذلك لا يتافي كونه احترازا عما ذكرناه  
 قال المصنف (وفي انطباق هذا الحد على الحركة المستديرة) الازلية الابدية على زعيمهم  
 (نظر اذ لا منتهي لما الا بالوهم فليس هناك كمالات اول) هو الحركة (وثان) هو الوصول  
 الى للنتهي ثم اذا اعتبر وضع من الاوضاع واعتبر ما قبله دون ما بعده كانت الحركة السابقة

(عبد الحكيم)

(قوله انما هو بهذه الصور) هذه كمالات ذاتية تم بها ذوات الجسم والانواع بعد كونها ناقصة بدون  
 اعتبار تلك الصور ويستطوع القول كالاتيها وهو ظاهر ولا لقوات الجسم والانواع اذ لا يتصور وجود  
 شيء منها بدون الهوي الا باعتبار نفسها ولا باعتبار جزئها فتدبر قائم ما زل في الاقدام  
 (قوله ثم اذا اعتبر الخ) الوضع القروض في الحركة المستديرة كالحلقة القروض في الحركة الآتية فكما  
 ان الحد القروض لا يسير منتهى الحركة الآتية المتصلة ما يفرض أن لا تكون الحركة فيها بمدة كذات  
 الوضع فلذا قال واعتبر ما قبله دون ما بعده أي اعتبروا الحركة التي قبله

كلا أول بالقياس الى ذلك الوضع الان هذا انتهى بحسب الوهم دون الواقع فيكون بمنزلة ما اذا اعتبر حد من الحدود الواقعة في الشيء مسافة لحركة ويجعل ذلك متبني للحركة السابقة عليه ولا شبهة في أن للتبادر من تعريف أن تكون الحركة كلاً أول بحسب نفس الامر لا بمجرد التوهم فقط وفي اللخص ن تصور الحركة أسهل مما ذكر في هذا التعريف فان كل عاقل يدرك التفرقة بين كون الجسم متحركاً وبين كونه ساكناً وأما الامور المذكورة في تعريفها فما لا يتصورها الا الاذكياء من الناس وقد أجيب عنه بأن ما أورده يدل على تصورها بوجه ما والتصديق بمحصولها للأجسام لا على تصورها حقيقة ( وهذا ) الذي ذكره الملم الأول واتباعه في تحديد الحركة ( قريب مما قاله قدمائهم ) من

( قوله ولا شبهة في أن للتبادر الخ ) فيه ان قيد الاولية مشعر بأن اولوية ما بعد للوقت فان كان بحسب الاعتبار كانت الاولية بحسب الاعتبار فلا غبار على التعريف

( قوله بأن ما أورده الخ ) أي التفرقة التي أوردها نذكر على تصورها بالوجه الذي يتوقف تلك التفرقة والتصديق بورد للأجسام ولا يدل على تصور حقيقة والإمور المذكورة في التعريف بتصور حقيقة وتصورها بالحقيقة ليس أجلي منها حتى يكون تعريف الشيء بما هو أخفى منها وجهان وجه أجلي لا يمكن تعريفه بالإمور المذكورة وحقيقة هي أخفى من تلك الامور يمكن تعريفها وبالحركة ظهر أن ما في الترح الجدي لتعريف من أن هذا الجواب لا يثنى العليل لا يدفع غذور الذي هو التعريف بالأخفى ويمكن أن يقال قد يتصور شيء بوجود بعضها أخفى وقد يورد فيها بحسب تصورها بالوجه الخفي أمور هي أخفى من المعروف الجلي لكنها أجلي من المعروف بهذا الوجه الخفي انتهى فاشع من قوة التدبر لا معرفت أن حاصل الجواب للذكر ما ذكره بقوله ويمكن أن يدل على أفراد والحال قبول الثاني ليس بشيء

( قوله لان وقوعه الخ ) ليس المراد ما هو الظاهر يتبادر من العبارة ان يقع الشيء مرتين مع انه ليس بتدرج بل المراد أن الشيء المتصل في تفسيره للملحق

( قوله وقد أجيب عنه بأن ما أورده الخ ) فيه ان هذا الجواب لا يثنى العليل اذ لا يدفع المحذور الذي هو التعريف بالأخفى ثم قيل ويمكن أن يقال قد يتصور شيء بوجود بعضها أجلي وبعضها أخفى وقد يورد فيها يحصل به تصورها بالوجه الخفي أمور هي أخفى من المعروف الجلي لكن أجلي من المعروف بهذا الوجه الخفي وأنت خبير بأن حاصل جوابنا لا يمنع كون تصور كنه الحركة أسهل مما ذكر في التعريف وبيان ان ما ذكر في بيانه من ان كنه الخ لا يفيد تلك الاسهولة بل انما يفيد تصورها بالوجه فتقول المترض لا يدفع المحذور الذي هو تعريف بالأخفى في جواب المنع وأما الجواب الذي ذكره نفسه فلا يخفى ما فيه من التصف

(أنها خروج من القوة إلى الفعل بالتدرج) فأنهم قالوا الخروج من القوة إلى الفعل إما أن يكون دفعة أو لا دفعة والثاني هو السعي بالحركة حقيقة الحركة هو الحادث أو الحصول أو الخروج من القوة إلى الفعل إما يسيراً أو لا دفعة أو بالتدرج وكل واحدة من هذه المبادات صالحة لإفادة تصور الحركة (لكن) متأخروهم (عدلوا عن ذلك لأن التدرج هو وقوع الشيء في زمان بعد زمان) بل نقول هو وقوع الشيء في أن بعد أن فيترقب تصور التدرج على تصور الآن للتوقف تصوره على تصور الزمان لأنه طرفه وكذا معنى يسيراً هو معنى التدرج وتصور اللا دفعة موقوف على تصور الدفعة وهي عبارة عن الحصول في الآن فإن اللا دور الواقعة في تعريف الحركة ينتهي تحليلها إلى تصور الزمان الذي هو مقدار الحركة فالتعريف دوري وإلى هذا أشار بقوله (فيقع في تعريفه) أي تعريف التدرج (الزمان وهو يعرف بأنه مقدار الحركة فيلزم الدور) قال الامام الرازي أجاب بعض الفضلاء عن ذلك بأن تصور الدفعة واللا دفعة والتدرج ويسيراً تسيراً تصورات أولية لاعانة الحس عليها وأما الآن والزمان فهما سيبيان لهذه الامور في الوجود لا في التصور فجاز أن تعرف

(قوله على تصور الزمان) فإذا قرضه العقل منقسماً بعد الجزئين المتحدتين مع الكل في الحقيقة والاسم منقسماً على الآخر بحسب الزمان وذلك الشيء واقع بالتدرج أي لا يمكن وجوده بحيث تكون أجزاؤه المفروضة مجتمعة وهذا في الحركة بمعنى القاطع وأما في الحركة بمعنى التوسط فوقوعه بالتدرج وهو وقوعه في أن بالنسبة إلى حدى المسافة بعد وقوعه في أن آخر فتدريجاً باعتبار السبب المارضة لها أي لا يمكن حصوله في حدود المسافة وأما باعتبار فاته فدقي وبما حررتنا من معنى التدرج أدفع الشبهة التي أوردتها الامام في المباحث الشرقية حيث قال في التدرج شك لأن التدرج لا يكون بدون تغير والتغير إنما يكون لحادث شيء أو زوال شيء شيء حادث آتني وإن يحصل ابتداء وجوده أن لم يحصل بتمامه فهو حاصل دفعة لأن ابتداء الحوادث آتني وإن لم يحصل بتمامه فذلك الذي بقي غير الذي حصل لاستتاع أن يكون الشيء الواحد وجوداً ومعدوماً دفعة فليس هناك شيء واحد حصوله على التدرج بل هناك أمور متتالية فالحاصل أن الشيء الواحد الذي يتتبع أن يكون له حصول إلا دفعة ثم الشيء الذي له أجزاء كثيرة أمكن أن يقال إن حصوله على التدرج على معنى كل واحد من تلك الأجزاء الحقيقية تماماً يحصل في حين بعد حين حصول الآخر وأما على التحقيق فكل ما حدث بتمامه دفعة وما لم يحدث بتمامه فهو معدوم

(قوله فيلزم الدور) قد يقال التدرج الواقع في تعريف الزمان هو التدرج القنوي القسر بالزمان القنوي الاعم مما عرفه أرسطو فلا عذور وأنت خير بأنه قريب مما ذكره الامام

حقيقة الحركة بهذه الامور الاولى التصور ثم تجمل الحركة معرفة للآن والزمان اللذين هما - سياده الامور في الوجود قال وهذا جواب حسن (ويقولهم بالتدريج) أو ما في مناه (وقع الاحتراز عن مثل تبديل الصورة التاربية بالموتية فانه) انتقال (دفعي) ولا يسمونه حركة بل كوناً وفساداً (المقصود الثاني) ذهب أرسطو الى (أن الحركة تقال) بالاشتراك اللفظي (لعمتين الاول النوجه) الى المقصد (وهو كيفية) وصفة (بها يكون الجسم ابداً متوسطاً بين البدأ والنتهي) اللذين للمسافة (ولا يكون في حيز) من الاحياز الواقعة فيما بين البدأ والنتهي (آئين) بل يكون في كل آن في حيز آخر ويسمى الحركة بمعنى التوسط وقد يعبر عنها بأنها كون الجسم بحيث أي حد من حدود المسافة يفرض لا يكون هو قبل آن الوصول اليه ولا بعده حاصله فيه وبأنها كون الجسم فيما بين البدأ والنتهي بحيث أي آن يفرض يكون حاله في ذلك الآن مخالفاً لحاله في آئين يحيطان به والاعتراض بأن تصور الآن واتباعه بالمعية يتوقف على تصور الزمان المتوقف على تصور الحركة فيلزم الدور

(قوله وصفة) أي المراد بالكيفية المعنى القوي اذ كونها كيفية اصطلاحية لم يثبت  
(قوله الزمن لمسافة) تخصيص المسافة بالزمن لان وقوع الحركة فيها يشق عليه وتصوره فيها سهل  
فان وجود البدأ والنتهي فيه والتوسط محقق

(قوله لا يكون قبل آن الوصول اليه) لاختفاء في انه لا يمكن الحصول في حد قبل آن الوصول اليه  
فلا فائدة في تعيينه الا أن يقال انه لتأكيد عدم الحصول بعد آن الوصول ولما مادة على ان حاله بعد

(قوله وصفة) أشار بزيادتها الى انها المرادة بالكيفية فلا يترك كون الحركة بمعنى التوسط من مقولة  
الكيف كما يوحى عبارة المتن

[ قوله اللذين لمسافة ] إشارة الى دفع الاعتراض بأن البدأ والنتهي ليس الا ببدأ الحركة ومنهاها  
فيكون تعريف الحركة بنفسها لكن فيه نظر لان هذا التعريف قد لم يحقق الحركة بمعنى التوسط الا في  
الحركة الانائية ويمكن ان يقال المراد بالمسافة مطلق ما وقع فيه حركة مجازاً والاقترب ان يقال بدل قوله  
للمسافة لما وقع فيه الحركة هذا وقد اعترض عليه بأن البدأ ونشئ ان اريد بهما اللذان بالفعل خرجت  
الحركة الاستدريعية التلكية وان اريد بهما اللذان بالقوة خرج من تعريف الحركات التي لها مبدأ ومنتها  
بالفعل وان اريد بهما ما هو أهم من القوة والقدر فثبت ذلك يعني اجتنابه في التعريفات ولك ان تختار  
الثالث وتختار لزوم اجتناب مثله في التعريفات لان المحذور لا يتحقق لفظي لا المعنوي ثم ان المتبادر هو المبدأ  
والمنتها بالفعل كما أشار اليه المصنف واعلم ان في الحركة بمنزلة التوسط شبه ذكرناها في بحث الزمان فمن  
أراد الاطلاع عليها فليست في

مرفود بأن هذه الأمور جلية غير محتاجة الى تعريف كما أشرنا اليه (وهو أي الحركة بهذا المعنى)  
(أمر) موجود في الخارج فانا نعلم بمعاونة الحس أن المتحرك حالة مخصوصة ليست ثابتة  
له في البدء ولا في المنتهى بل فيما بينهما (مستمر من أول المسافة الى آخرها) فان هذه الحالة  
توجد دفعة وتستمر الى المنتهى وتستلزم اختلاف نسب للتحرك الى حدود المسافة كما عرفت  
فهي باعتبار ذاتها مستمرة وباعتبار نسبتها الى تلك الحدود سيالة وبواسطة استمرارها  
وسيلانها تمقل في الخيال أمراً مستمداً غير قار هو الحركة بمعنى التقطع كما مر فان قيل  
الحركة الموجودة لا تكون عبارة عن التوسط المطلق لانه أمر كلي ولا وجود للكميات

آن الوصول في امتناع المحصول فيه كاله قبل الوصول

(قوله كما أشرنا اليه) فيما قلناه عن بعض التفضلاء

(قوله فان هذه الحالة توجد الخ) قلنا توجد في آن هو منتهى لزمان السكون في الحيز الاول وهو  
آن الخروج من ذلك الحيز فاندفع الشبهة التي مرست لبعض الناظرين حيث قال في الحركة بمعنى التوسط  
شبهة وهي انها تحدث في آن ففي ذلك الآن لا يد أن يكون الجسم في مكان ما فذلك المكان اما المكان الاول  
واما محل لان كونه في المكان الاول سكون واما المكان الثاني وانه محل لان المكان الثاني لا يحصل الجسم  
في الا بعد قطع لا يحصل الا في زمان فيكون مسبوقاً بتوسطه

(قوله مردود بأن هذه الأمور الخ) لعل المراد بقوله كما أشرنا اليه هو الاشارة الى أصل الجواب

لا الى الجواب عن هذا الاعتراض بخصوصه اذ المذكور فيما تقدم ان تصور دفعة والادفعة والتدرج  
ويسيراً يسيراً تصورات أولية لا ان تصور الآن والقبلية والبعدية أمور جلية فالمراد ان مثل الجواب  
المذكور في التدرج ونظائره جواب فيما نحن فيه وقد يجاب أيضاً بأن اللازم ما ذكر ان كون الحركة  
بمعنى التوسط موقوفة على التصور على الحركة بمعنى التقطع وليس هذا وفقاً لشيء يعلى نفسه ولا مستلزم  
له اذ الحركة بمعنى التقطع تتوقف على الحركة بمعنى التوسط في اوتسامها في الخيال فلا يتوقف تصورهما  
على تصورهما فلا دور أصلاً تأمل

(قوله مستمر من أول المسافة الى آخرها الخ) فيه بحث لان المفهوم من كلامه هنا وما سيذكره  
في ان تعدد المتحرك لا يتقدم في شخصية الحركة هو ان محركاً اذا حرك جسم ما وحركه محرك آخر  
قبل انقطاع حركته فالحركة بمعنى التوسط واحد شخصي اذ لا آخر للمسافة قبل انقطاع الحركة فمراد  
قبل علة الحركة هناك هي التماسر أو قوة مستفادة من التماسر كما يصير به أو العقل الفعالم معها يلزم  
توارد العلتين التامتين على مذهب واحد اما بالنظر الى نفس التوسط أو بالنظر الى القوة المستفادة من التماسر  
للتأمل حتى التأمّل

في الخارج فاذن الحركة الموجودة هي الحصول في حد معين وذلك الحصول أمر آني غير منقسم في امتداد المسافة والذي يليه يكون متايراً له فتكون الحركة مركبة من متوالية الوجود متتالية فيلزم تركب المسافة من أجزاء لا تنجزى وهو باطل عندهم ثلثا الحركة بمعنى التوسط أمر موجود في الآن ومستمر باستمرار الزمان على معنى أنه موجود في كل آن يفرض في ذلك الزمان كالياس الواحد الموجود في الآن مع استمراره في الزمان وهي متشعبة بوحدة الموضوع والزمان وما فيه فالحركة الواحدة بالعدد هي التوسط بين المبدأ والتمهي الحاصل لموضوع واحد في زمان واحد في شيء واحد فإذا فرض في المسافة حدود معينة فمعد وصول المتحرك الى واحد منها يمرض لذلك التوسط أن صار حصولاً في ذلك الوسط ووصولاً الى ذلك الحد وهذا أمر زائد على ذاته الشخصية عارض له فإذا خرج الجسم عن ذلك الحد فقد زال عنه عارض من عوارض ذاته للشخصية وحصل عارض آخر ثم إن تعاقب هذه العوارض بحيث لا يمكن فرض عارض ثالث بين عارضين متتابعين منها لا يتصور الا بتتالي النقط في المسافة وإذا امتنع هذا امتنع تتالي العوارض أيضاً (وهي بهذا المعنى أي الحركة بمعنى التوجه والتوسط) تنافي الاستقرار أي استقرار المتحرك في حيز واحد سواء كان متقللاً عنه أو منتقلاً اليه إما منافاته للأول فظاهرة وأما منافاته للثاني فلا لأنه لو استقر بعد المبدأ في حيز لكان حاصله في التمهية لا متوسطاً بينه وبين المبدأ (فتكون)

(قوله والذي يليه الخ) أي الحصول الذي يليه يكون متايراً بالحصول الأول فتتأخر الحدان

[قوله متتالية] اخذوا التتالي يلزم انقطاع الحركة

[قوله فانا الحركة بمعنى التوسط الخ] حاصله أن الحركة الباقية من أول المسافة الى التمهية واحدة بالخص لا تعدد في ذاتها وإنما هو في عوارضها فليقول بأن الحصول في حد معين غير الحصول في حد آخر ان اعتبر بالنظر الى ذاتها فقير صحيح وان اعتبر بالنظر الى عوارضها الزائدة فهي متتالية فاندفع السؤال (قوله على معنى الخ) لاعلى معنى أنه ينطبق عليه الحركة بمعنى التقطع

(قوله كالياس الخ) يعني أنه آني الوجود زماني البقاء كالياس وسائر الكيفيات القارة

(قوله وذلك الحصول أمر آني غير منقسم) قيل الآن عند الفلافة ليس يتحرك بل هو حده موهوم مشترك بين الماضي والمستقبل فكيف يكون متبديلاً بالحركة بمعنى التوسط التي هي موجودة عندهم وأوجب بأن عدم وجوده لا ينافي الانطلاق كما أن عدمية الحركة بمعنى التقطع لا ينافي بحقه على المسافة الموجودة عندهم لتأمل

الحركة (متداً للسكون في الحيز المنتقل عنه و) للسكون في الحيز المنتقل (إليه) أيضاً (بمخلاف من جملة) أي الحركة (السكون في الحيز الثاني) فلها إذا جعلت نفس السكون في الحيز الثاني كانت مضادة للسكون في المنتقل عنه دون السكون في المنتقل إليه كما مر (واعلم أن مبناه) أي مبنى ما ذكره من الحركة بمعنى التوسط ووجودها في الخارج (اتصال الاحياز) في أنفسها (وعدم تقاضاها) إلى أمور لا تنقسم (أصلاً بناء على نفي الجزء الذي لا يتجزئ وستحكم عليه ونستوفي القول فيه) وذلك لأن الجسم إذا كان مركباً من الجواهر الأفراد فإذا تحرك لم يكن هناك حركة واحدة ومتحرك واحد بل هناك حركات ومتحركات يمتد تلك الجواهر فالتحرك الواحد هو الجوهر الفرد الواحد وإذا كانت المسافة مركبة من تلك الجواهر وفرضنا أن جوهرها واحد انتقل من جوهر إلى جوهر آخر متصل به فقد حصل الحركة قطماً وليس هناك توسط بين المبدأ والمنتهى بل ليس هناك إلا السكون في الجوهر الأول وليس بحركة قطماً والسكون في الجوهر الثاني وهو الحركة للمعرفة بالسكون الأول في الحيز الثاني وأما إذا قيل بامتناع الجوهر الفرد وتركب الجسم منه فالجسم إذا انتقل من مكان إلى آخر فلا بد أن يكون بينهما امتداد منقسم في جهة الحركة هو المسافة فالمكان الأول

(قوله ومتحركات الخ) اعتبار تعدد المتحركات مما يتوقف عليه بيان المذكور ولذا لم يتعرض المصنف

لأنه فرض الجسم متصلاً واحداً

(قوله انتقل من جوهر الخ) يكون انتقاله دفئاً من غير توسط مسافة فهو بيان لواقع من أن انتقاله

التوسط في صورة انتقال الجوهر الفرد أظهر

(قوله فلا بد أن يكون بينهما) لأن انتقال الجسم من المكان الأول يكون بزوال الملباق طرفة على حد من المسافة والحدان لا بد أن يكون بينهما حاصل في المسافة فلا دفع الشبهة التي أوردتها بعض الناظرين على الحركة بمعنى التوسط وهي أنها تحدث في آن فني ذلك الآن لا بد أن يكون الجسم في مكان فذلك المكان أما المكان الأول وأنه محال لأن المكان الأول محل السكون وأما المكان الثاني وأنه محال أيضاً لأن المكان الثاني لا يجعل الجسم فيه قطعاً إلا بعد حصوله في زمان فيكون مسبوقة بتوسطه ووجه الدفع ظاهر لأن الحصر المذكور ممنوع لأن الجسم متوسط في تلك الحالة بين المكانين حاصل في المسافة المتوسطة بينهما فتدبر

(قوله وليس هناك توسط) بهذا التقرير يعلم أن المراد من بناء الحركة بمعنى التوسط على انتقال

الجزء أنه قد يتحقق الحركة على تقدير نبوته ولا توسط أصلاً لأنه لا يتحقق الحركة بمعنى التوسط أصلاً إذ على تقدير نبوت الجزء يتحقق الحركة بمعنى التوسط بأن يتصور عدة أجزاء مسافة ويعتبر لها مبدأ ومنتهى والجزء للفرد يشترك من المبدأ إلى المنتهى



مبدأ تلك المسافة والمكان الثاني منهاها وتلك المسافة يمكن أن يفرض فيها حدود غير متقسمة في امتداد الحركة والمسافة قطا كانت أو خطوطاً أو سطوحاً لا يمكن فرضها متتالية والا كانت المسافة مركبة من أجزاء لا تميزى اما بالعدل أو بالقوة وذلك محال فالتحرك فيها فها بين مبدئها ومنهاها حالة خصوصية شخصية تختلف نسبتها الى تلك الحدود بحسب الآتات المفروضة التي لا يمكن أيضاً فرضها متتالية بل كل اثنين مفروضين بينهما زمان يمكن أن يفرض فيه آتات أخرى للمضي (الثاني) للحركة هو (الامر الممتد من أول المسافة الى آخرها) وهو الحركة بمعنى القطع (ولا وجود لها الا في التوهم) لاستحالة وجودها في الاحيان (اذا عند الحصول في الجزء الثاني من المسافة بطل نسبتها) أى نسبة الحركة والاظهر أن يقال بطل نسبتها أى نسبة التحرك (الى الجزء الاول منها ضرورة) فلا يوجد هناك أمر ممتد من مبدئها الى منهاها وبعبارة أخرى للتحرك ما لم يصل الى المنتهى لم توجد الحركة بتمامها واذا وصل فقد انقطعت الحركة فلا وجود لها في الخارج

(قوله والاظهر الخ) انما كان أظهر لانه اعتبار نسبة الحركة بمعنى التوسط وليس كذلك فالأظهر اعتبار نسبة التحرك ممنوع فان دفع مبدئهم من أن الحركة نسبة الى المسافة كالتحرك بل نسبة باعتبار الحركة فأظهرية اعتبار نسبة التحرك ممنوع  
(قوله وبعبارة أخرى الخ) أشار بذلك الى أن مآل الوجودين واحد وهو انها غير مجتمع الاجزاء فلا يمكن وجودها

(قوله والا كانت المسافة مركبة من أجزاء لا تميزى) لزوم تركب المسافة من الاجزاء الغير المنجزية ليس باعتبار اشتمال التتالي على ثبوت النقطة مثلا اذ لا يلزم من ثبوت النقطة ثبوت الجوهر الفرد انما يلزم ذلك ان لو كان حو لها حلولاً سرافياً بل ذلك اللزوم من خصوصية التتالي كما أشرنا اليه في مباحث الزمان وذلك لان التحرك من نقطة على تقدير ثبوت النقطة مثلا اذا وصل الى ثالثة يقطع بمركته نقطة فلا بد أن يقطع من الجوهر أيضاً جزءاً غير منقسم دفماً لتحكم فيلزم الجزء هذا وقد يقال يلزم على تقدير التتالي ان لا يكون هناك مسافة ممتدة لان اتصال غير ذي المقدار بمثله لا يكون الا بالانطباق بالكلية والا يلزم كونه ذاتاً مقداراً بوجه ما كما نص عليه الرئيس فليتأمل

(قوله فلا يوجد هناك أمر ممتد الخ) اذ لو وجد لوجد نسبته في زمان وجوده  
(قوله وبعبارة أخرى الخ) قد يناقش بأن الظاهر من قوله وبعبارة أخرى ان يكون مؤداهما هو مؤدى قوله اذ عند الحصول الخ وليس كذلك لان قوله فان قلت الخ انما يرد على العبارة الثانية دون الاولى اذ قد صرح فيه بأن نسبة التحرك الى الجزء الاول بطلت عند حصوله في الجزء الثاني

أصلاً فإن قلت إذا وصل إلى المنتهى فالحركة انصرفت حال الوصول بأنها وجدت في جميع ذلك الزمان لا في شيء من أجزائه قلت حصول الشيء الواحد في نفسه على سبيل التدريج غير مقبول لأن الحاصل في الجزء الأول من الزمان لا بد أن يكون متنازلاً لما يحصل في الجزء الثاني لا متنازلاً أن يكون للوجود عين المدموم فيكون هناك أشياء متنازلة متنازلة لا يتصل بعضها ببعض اتصالاً حقيقياً لا متنازلاً أن يتصل المدموم بالوجود كذلك ويكون كل واحد منها حاصلًا دفعة لا تدريجاً فلا وجود للحركة بمعنى التقطع في الخارج (نعم) لما وجود في الزمن فانه (لما اترسم نسبته) أي نسبة للمتحرك (إلى الجزء الثاني) الذي أدركه (في الخيال قبل أن ترول نسبته إلى) الجزء (الأول) الذي ترك (عنه) أي عن الخيال (يخيل أمر تمتد) يعني أن للمتحرك نسبة إلى المكان الذي تركه ونسبة إلى المكان الذي أدركه فإذا ارتسمت في الخيال صورة كونه في المكان الأول وقبل زوالها عن الخيال ارتسمت

(قوله فإن قلت الخ) هذا السؤال وارد على الوجه الأول أيضاً بأدنى تغيير بأن يقال اللازم من ذلك الوجه أن لا تكون موجودة بين الحصول في الجزء الأول والثاني لأن تكون موجودة أصلاً لجواز أن تكون موجودة حين الحصولين حصول الشيء الواحد في نفسه بخلاف ما إذا كان مركباً من أجزاء واحد بالاعتبار فانه باعتبار حصوله منه في زمان واحد آخر في زمان يكون حصول جزء منه بالتدريج وإن كان في الحقيقة حصول أشياء متعددة

(قوله لأن الحاصل في الجزء الخ) هذا إنما يتم لو كان للزمان أجزاء خارجية فتعدد الحصول فيه يجب تعددها أما إذا كان الزمان متصلاً واحداً فهناك حصول واحد غير تار بالذات والزمان إذا فرض العقل انقسامه حصل حصولان يحكم العقل باستتاع اجتماعهما لو وجدنا في الخارج كما في الزمان

(قوله وإذا وصل فقد انقضت الحركة) قبل الحركة بمعنى القطع يوجد في زمان يحده آتان آن الحصول في المبدأ وآان الوصول إلى المنتهى فإن قلت الحركة لا تنصف بالوجود قبل الوصول إلى المنتهى ولا حال الوصول إليه لما ذكره آنفاً ولا بعده وهو ظاهر قلنا إن أردت بقوله قبل الوصول إلى المنتهى آنا قبل أن الوصول إلى المنتهى فالتريد غير حاسر وإن أردت أهم من أن يكون آنا أو زماناً مختاراً تم تنصف بالوجود في زمان قيل أن الوصول إلى المنتهى لانه حده ونهايته وأنت خبير بأن قول الشارح قلت حصول الشيء الواحد يدق

(قوله فانه اترسم نسبته الخ) قول الشارح في حواشي حكمته قد عين فيه حصول أمر متدرج أول الساق إلى آخرها في الزمن يجرى من أحدهما أن يقال أن إحدى الصورين انصرفت بالآخر في نفسه أمر متدرج منه يشبه انسل انشاء بلاه وسيرورهما أمر متدرجاً واحداً وبالتالي أن يقال حصولهما معاً معاً فانه يحصل أمر متحد فيه

فيه صورة كونه في المكان الثاني فقد اجتمعت الصورتان في الخيال فيشمر الذهن بالصورتين  
 مما على أنهما شيء واحد ممتد (كما يحصل من القطرة النازلة والشملة الدائرة) أمر ممتد (في  
 الحس المشترك فيرى) لذلك (خطا أو دائرة) كما مر في صدر الكتاب في مباحث اغلاط  
 الحس وإنما لم تكن الحركة بمعنى القطع مرئية مثلها لأن اجتماع الصور فيها إنما هو في  
 الخيال لا في الحس المشترك (وأنت تعلم من هذا) الذي ذكرناه في تحقيق الحركة بمعنى  
 القطع وتصورها (أن قبولها للزيادة والتقصان والتقدير والانقسام لا يمنع أن يكون) هي  
 أمراً (وحمياً) لأن قبولها لهذه الأمور إنما هو بحسب التوهم فإن الأمر الممتد الموهوم  
 يتصف بها قطعاً (فلا يثبت دليل إثبات الزمان) وذلك إما لأن العبدية في إثباته قبوله للزيادة  
 والتقصان والتقدير والانقسام كما مر ويجوز أن يكون قبوله لها في التوهم فقط وذلك لا يمنع  
 كونه أمراً وحمياً وإما لأن الزمان مقداره الحركة بمعنى القطع على المذهب المختار عندهم  
 فإذا لم يكن لهذه الحركة وجود لم يكن لمقدارها أيضاً وجود فيكون هذا معارضاً لأدلة  
 وجوده فلا يترتب عليها مبدولها وهو المراد بعدم تمامها وقد سلف مناق في مباحث الزمان  
 تحقيق أن الموجود من الحركة والزمان أمر لا يتقسم في امتداد المسافة وإنما يرسمان في  
 الخيال الحركة والزمان المتقسمين في ذلك الامتداد فارجع إليه (في المقصد الثالث) فيما يقع  
 فيه الحركة من التولات عندهم ذهب جماعة إلى أن معنى وقوع الحركة في مقولة هو أن تلك  
 المقولة مع بقائها يمينها تتغير من حال إلى حال على سبيل التسريخ فتكون تلك المقولة هي  
 الموضوع الحقيقي لتلك الحركة سواء قلنا انت الجوهر الذي هو موضوع تلك المقولة  
 موصوف بتلك الحركة بالعرض وعلى سبيل التبع أو لم نقل وهو باطل لأن التمسود مثلاً  
 ليس هو أن ذات السواد يشتد لأن ذلك السواد أن عدم عند الاشتداد فليس فيه اشتداد

(قوله فيشمر الذهن الخ) بحسب اتصال احدي الصورتين بالأخرى ويجوز أن يكون حصول الصورة  
 الثانية بدون زوال معدن التيقن أمر ممتد فصل واحد في نفسه  
 (قوله في الموضوع الحقيقي) أي المتصف بثلاث فتكون الظرفية في قولهم الحركة في كذا كما في  
 فرغم السواد في التمسود نظرية الخ لبحث  
 (قوله لأن ذات السواد الخ) أي السواد الذي يفرض، متحركاً سواء كان الحركة من نوع إلى نوع أو من

(قوله أن عدم عند الاشتداد فليس فيه اشتداد قطعاً) قبل عليه الاشتداد في جنس السواد وهو  
 موجود والمعدوم نوعه السابق فلا تخفون وجوبه أن المفروض أن يبقى الموضوع بنفسه كما يتبادر من

لعلمنا وان بقي ولم تحدث فيه صفة زائدة فلا اشتداد فيه أيضاً وان حدثت فيه صفة زائدة فلا تبدل ولا اشتداد ولا حركة في ذات السوداء بل في صفة والمفروض خيلنا في ذلك ونذهب آخرون الى أن معنى وقوعها في مقولة هو أن تلك المقولة جنس لتلك الحركة قلنا ان من الابن ما هو قار ومنه ما هو سبال وكذا الحال في الكم والكيف والموضع فليس بال من كل جنس من هذه الاجناس هو الحركة فتكون الحركة نوعاً من ذلك الجنس وهو أيضاً باطل اذ لا معنى للحركة الا تغير الموضوع في صفاته على سبيل التدرج ولا شك أن التغير ليس من جنس التغير والتبدل لان التبدل حالة نسبية اضافية والتبدل ليس كذلك فاذا كان التبدل في الحركة هذه المقولات لم يكن شيء منها جنساً للتبدل الواقع فيها والمصواب ان معنى وقوعها فيها هو ان الموضوع يتحرك من نوع لتلك المقولة الى نوع آخر منها أو من صنف الى صنف أو من فرد الى فرد (وهي أى المقولات التي تقع فيها الحركة أربع) كما هو المشهور (الاولى الكم وهو) أى وقوع الحركة فيه (على أربعة أوجه) لان الحركة في الكم اما بطريق الزيادة أو بطريق الانقاص والاول اما ان يكون بالانقاص شيئاً أو لا

صنف الى صنف أو من فرد الى فرد وما قيل ان جلس السوداء باق هو يشتد والمعلوم نوعه أو النوع بان وهو يشتد والمعلوم فردة فوهم لا يحتاج بقاء خاصة الجنس أو النوع مع المبدأ الفرد (قوله بل في صفة الخ) أي بل التبدل في صفة بأن حدثت بعد ما لم تكن جادة فيه أو وجدت صفة بالمكان ليس بحركة

(قوله ان تلك المقولة) فالنظر فيه نظرية امام الخاص  
(قوله ان الموضوع الخ) فالمقولة مسافة الحركة وهو الظاهر من النظرية

قوله بعينها وقوله متغير من حال الى حال اذ لا شك في لزوم بقاء الموضوع بعينه في الحالين في جميع الحركات فبقاء جلس الموضوع وتبدل أنواعه متاف له قطعاً

(قوله والمفروض خلافه) قيل لا لزم خلاف للمفروض اذ معنى الحركة في المقولة على الفرض المذكور ان يكون نفس المقولة باقية بعينها ومتغيرة من حال الى حال وهذا المعنى متحقق في الصورة الثالثة فليس فيها خلاف للمفروض وجوابه ان المراد من المفروض هو الحركة في الكيف اذ معناه المتبادر منه على قياس الحركة في الابن هو الانتقال من كيف الى كيف فبقاء الكيف وتغير حاله يتنافى هنا الفرض

(قوله والمصواب ان معنى وقوعها الخ) سيأتي تحقيق هذا في بحث الحركة في الابن وستلکم عليه هناك ان شاء الله تعالى

والثاني اما ان يكون بالانفصال شيء أولا ( فلاول التخلخل وعو ازدي حجمه لانه من غير  
 ان ينضم اليه جسم آخر ويثبت ) أي يثبت على شيء ( اني قلنا اننا نثبت من غير حيز  
 عاد الى حجمه الاول فبين ) أي ضاعف مكشوف ( انه لم يكن الانفصال عنه جزء ) حين  
 صغر حجمه ( ثم عاد ) ذلك الجزء أو ما يساويه اليه حين عاد هو الى حجمه الاول بل  
 صغر حجمه بلا انفصال ثم ازداد بلا انفصال فتحقق التخلخل والتكثف فيه ( وأيضاً  
 فالتقارورة ) الضيقة الرأس ( تكب على الماء فلا يدخلها ) أصلاً ( فإذا مصت مصاً قوياً ) وسد  
 رأسها بالاصبع بحيث لا يتصل برأسها هواء من خارج ( ثم كبت عليه دخلها ) وبهذا الطريق  
 يتأون الرشات الطويلة الاعناق الضيقة المتأخذة بماء الورد ( وما ذلك ) الدخول ( خلاه  
 حدث فيها ) بأن يخرج المص منها بعض الهواء ويبقى مكان ذلك البعض الخارج خالياً  
 ( لامتناعه ) على رأيهم ( بل لان المص ) أخرج بعض الهواء ( وأحدث في الهواء ) الباقي  
 ( تخلخلًا فكبر حجمه ) بحيث شغل مكان الخارج أيضاً ( ثم أوجد فيه ) أي في ذلك الهواء  
 المتخلخل ( البرد ) الذي في الماء ( تكثفاً فصغر حجمه ) أو عاد بطمعه الى مقداره الذي كان  
 له قبل المص ( فدخل فيه ) أي في ذلك الرياح ( الماء ) ضرورة امتناع الخلاه ) ثبت مهمنا  
 التخلخل والتكثف مما أيضاً ( فهذا ) الذي ذكرناه في آيات التخلخل ( يعطى ) ويثبت  
 ( ايته ) وتحققه ولا يفيد العلم بملته ( واما ليته ) أي لية امكانه وصحته كما ستعرف ( فهو ان  
 الهويولى ليس لها في ذاتها مقدار ) ومالا مقداره في حد ذاته كان نسبتته الى المقادير كلها

( قوله ليس لها في ذاتها مقدار ) بناء على ماقرر في محله ان الهويولى في نفسها ليس بمتمصل ولا منفصل ولا  
 واحد ولا متعدد والمقدار تابع للاتصال الجوهري أعني الصورة الجسمية في نفسها ليس له مقدار أصلاً فاقبل  
 بأنه يجوز أن لا يكون لها مقدار شخصي في نفسها فلا يثاني أن يختص بدرجة من المقادير وأوجب بأنه لا يضر  
 لان الهويولى اذا لم يقض مقدارا شخصياً يكون نسبها الى أشخاص تلك الدرجة متساوية فيلزم جواز نسبها  
 على حيولي تلك مع بطلانه عندهم كما نأشئ من عدم الاطلاع على مقالمهم ان مادة تلك لا تقبل الامتداد اعمياً  
 بناء على انها لا تقبل الصورة نوعية معنوية تلك الصورة المعنوية متضمنة مقدارا معنياً فلا منافاة بين القولين  
 [ قوله وايضاً فالتقارورة الخ ] وايضاً فالآية اذا ملكت رأسها وأغلبت فتعد الثليان تسدع  
 الآنية وما ذلك الا لان الثليان يفيد تخلخل في الماء وازدياداً في حجمه بحيث لا تسد الآنية فتصدع  
 ( قوله أو عاد بطمعه الخ ) يرد على ما ذكره المصنف انه يقتضى ان لو كبت على الماء الخارج لم يدخلها  
 لعدم البرد فالوجوب للتكثف فأورد الشارح المحقق قوله أو عاد بطمعه الخ دفناً لزال من أصل المسألة  
 ( قوله تساوت نسبتته الى المقادير كلها ) ان قيل مرادهم بأن الهويولى لا مقدار لها في نفسها انه

على سواء ( فقد تكون ) الهوى ( في بعض الاشياء ) كافي العناصر ( قابلة للقياس المختلفة  
تتوارد ) تلك المقادير ( عليها بحسب ما يدها ) من الاسباب الخارجية عن ذاتها ( لذلك )  
الوارد عليها من تلك المقادير المختلفة فإذا ورد عليها مقدار أكبر مما كان لما ثبت التخلخل  
وإذا ورد ما هو أصغر منه ثبت التكاثف ( ولا يلزم ) من كون الهوى لا مقدار لما في ذاتها  
( أن يكون الكمال كذلك ) أي أن يكون كل الاجسام بحيث تتوارد عليه المقادير المختلفة  
على سبيل البذل ( الجواز أن يختص البعض ) من الاجسام ( بمقدار معين ) لا يتعداه الى  
غيره ( لاسباب منفصلة ) تقتضي اختصاصه بذلك المقدار ( أو ) يختص البعض بمقدار معين  
( لان مادته لا تقبل الا ذلك ) المقدار المعين ( كما هو رأيهم في الافلاك ) فان كل واحد منها  
له مادة مخالفة في الحقيقة لمادة الآخر وكل مادة منها لا تقبل الا مقدارا مخصوصا ضد  
بعضهم ولما كان القول بأن مادة الافلاك لا تقبل الا مقدارا معينة ينافي القول بأن الهوى  
لا مقدار لها في نفسها وما كان كذلك تساووت نسبتته الى المقادير كلها عدل عن ذلك بقوله  
( وبالجملة فهذا ) الذي ذكرناه من حال الهوى ( مصحح ) للتخلخل والتكاثف ( ولا يلزم  
من تحققه ) أي من تحقق المصحح ( تحقق الآخر ) حتى يلزم ثبوت التخلخل والتكاثف في  
جميع الاجسام بل يجوز أن يكون مع المصحح مانع يمنع به تحقق الآخر كالعمود النوعية  
في الاجسام الفلكية فان كل واحدة منها تقتضي لزومها لهيولها واختصاصها بمقدار معين  
وكالجزئية في الاجسام العنصرية فان الجزء ما دام جزءا يستحيل أن يكون مقبلا مساويا  
للمقدار كله أما اذا انفصل أمكن أن يتصف بمقدار الكل ولا يجوز الانفصال في أجزاء  
التلك عندهم بخلاف العناصر فينتج عليهم تجوز أن تكون قطرة من البحر حال انفصالها

### ( حـ ن جـ )

لا مقدار لها شخصيا في نفسها فلا ينافي ان يخص بدرجة من درجات المقادير قلنا هذا لا يضر اذ الهوى  
اذا لم يقتض مقدارا شخصيا في نفسها يكون نسبتها الى أشخاص تلك الدرجة للمقتضا مساوية لزم جواز  
تبدلها على هوى التلك مع بطلان عندهم فيضطر الى القول بأن سروره النوعية مائة  
[ قوله لنتجه عليهم الخ ] ولا يدفعه ما يقال بعد تمام استعالة ذلك ان انتفاء الجسم عن مقداره  
يكون لا محالة لتأخر جاز ان يكون لقدر حد معين لا يمكن تجاوزه وذلك لان جاصل الاعراض لزوم  
تجاوز قابلية القطرة لـ الانفصال بمقدار كلية البحر مع استعالتها لا تضاهيها بالعدل بذلك المقدار ولا  
يتدح في هذه القابلة التي ادعي بطلانها وجرد اللان عن نفس الانصاف هذا وقد يقال في الجواب يجوز

عنه قابلة لقياس كلية البحر الوجه (الثاني التفاضل وهو ضد التخلخل) يعني أنه التفاضل  
 حجم الجسم من غير أن يتغير منه جزء وقد استدل على نيته بقرينة (وغيره) أي  
 التداخل والتكاثف كقوت في الحركة الكلية (غير التفاضل وهو أن يتفاضل الأجزاء)  
 بعضها عن بعض (ويدخلها الهواء) أو جسم آخر غريب كالقطن المنفوش (وغير الاندماج  
 وهو ضده) فهو أن تتقارب الأجزاء الوحدانية الطبع بحيث يخرج عنها ما بينها من الجسم  
 الغريب كالقطن للنفوف بعد غش (وإن كان يطلق عليهما الاسم) أي يطلق اسم التخلخل  
 على الانقشاش واسم التكاثف على الاندماج (بإشتراك اللفظ فإن هذين) أي الانقشاش  
 والاندماج (من مقولة الوضع) فإن الأجزاء بسبب حركتها الابنية إلى التباعده والتقارب  
 تحصل لها هيئة باعتبار نسب بعضها إلى بعض (وقد يطلق) اسم التخلخل (على الرقة)  
 أي رقة القوام (و) اسم التكاثف (على الثخانة وهو) أي المذكور أعني التخلخل  
 والتكاثف بمعنى الرقة والثخانة (من باب الكيف) فكل واحد منهما ثلاثة معان  
 اثنان منها من مقولتي الكيف والوضع وواحد منها حركة في مقولة الكم \*  
 الوجه (الثالث النمو وهو ازدياد حجم الجسم بما ينضم اليه ويدخله في جميع الاقطار  
 بنسبة طبيعية بخلاف السمن والورم) اما السمن فإنه على ما قيل ليس في جميع الاقطار اذ  
 لايزداد به الطول واما الورم فليس على نسبة طبيعية الوجه (الرابع الذبول وهو) (عكسه)

(قوله قابلة لقياس كلية البحر) نقول الاستحالة في ذلك أو أفاد إليه البرهان وعجز بالاستبعاد الوهمي لا ينفع  
 (قوله على ما قيل الخ) إشارة إلى أن الزيادة في الطول متحققة إلا أنها غير محسوسة  
 (قوله لا يزداد به الطول) أي زيادة ظاهرة كزيادة العرض والعمق والا فالسمن يزيد في جانب  
 الرأس والقدم قابلاً لغير محسوس وبعضهم نقول المراد زيادة في جميع أقطار الأجزاء الأصلية والسمن  
 لا يزيد في أقطار الأجزاء الأصلية ولما يجتمع النمو مع الهزال لكن على حقا يلزم استدراك اعتبار قيد  
 الجلب اذ السمن لا يزيد في قطرين بل أقطار الأجزاء الأصلية

أن يكون لكل مادة جفتم المقدار لا يتغيره وإن تساوت نسبها إلى خصوصيات تلك الدرجة كما أثرنا إليه آنفاً  
 (قوله اذ لا يزداد به الطول) أرد هنا بأن السمن قد يعم جميع الأجزاء حتى الرأس والقدم فيزيد  
 في الطول أيضاً وقد يقال المراد بالافتقار هو أقطار الأجزاء الأصلية التي هي العظام لا الأجزاء اللحمية  
 لأن مناطق النمو على الأعضاء الأصلية ولها ما يجتمع النمو مع الهزال مع أن الهزال يمنع الإزدياد في الأجزاء  
 اللحمية وحيلته يخرج السمن بقيد الاقطار سواء اعتبر في السمن ازدياد الأجزاء في الطول أيضاً أم لا  
 اذ ليس الإزدياد به في أقطار الأجزاء الأصلية لمحي العظام فتأمل

أي عكس التوافق أو التماسح حجم الجسم بسبب ما يعمل عنه في جميع الاقطار على نسبة  
طبيعية قبل الانكماش الذي قد يشبه انحراف الذبول باليمن والمخزن والنفق ان انما انفتحت في  
الجو قد يسمن كما ان المتراب في الجو قد يهزل وتحميه ان الزيادة اذا حدثت اختلفت في  
الاجزاء الاصلية ودخلت فيها وتثبت بطبيعتها وانفذت الاجزاء الاصلية الى جميع الاقطار  
على نسبة واحدة مناسبة لطبيعة النوع فذلك الجو واما الشيخ اذا صار سمي فاف اجزاءه  
الاصلية قد جفت وصليت فلا يقوى الغذاء على تغريبها والنفوذ فيها فذلك لا تتحرك  
اعضاؤه الاصلية الى الزيادة فلا يكون ناميا لكن لحمه يتحرك الى الزيادة فيكون ذلك عوا  
في اللحم الا ان اسم الجو مخصوص بحركة الاعضاء الاصلية قال والمشهور ان الجو والذبول  
من الحركات الكمية وهو بنيد عندي فان الاجزاء الاصلية والزايدة في المنتدى باق كل  
واحد منها على مقداره الذي كان عليه ثم ربما تحرك كل واحد منها في اثنه أو وضعه أو  
كيفية لكن ذلك ليس بحركة في الكم وقد أجيب عنه بأن الاجزاء الاصلية زاد مقدارها  
عند النوعي ما كانت عليه قبل ذلك ضرورة دخول الاجزاء الزائدة في منافذها وتشمها بها  
وتقص مقدارها عند الذبول مما كانت عليه قبله وانكار هذا مكابرة اقول ان كان اتصال الزائدة  
بند المداخلة بالاصلية على وجه يصير به المجموع متصلا واحدا في نفسه فالصواب ما قاله الحبيب

[قوله ان الزيادة أي الزيادة الخاصة بسبب ورود القدر الزائد على قدر ما يغفل

(قوله اذا حدثت المناقذ) بسبب كثرة الرطوبة في الجسم المميع والحرارة

[قوله في اثنه أو وضعه أو كينه) فان الحركة الانفية تستلزم تبدل التوام لان الاجزاء التوامية

تثبت بطبيعة الاجزاء الاصلية في التوام والاون تحركت في الكيف ايضا فكلية أو لبع الخلو

(قوله فالصواب ما قاله الحبيب) لانه محقق تغير الاجزاء الاصلية في للتدار تدريجيا والتحرك في باق

الحالين بشخصه بناء على ان الاجزاء التفادية غير معتبر في الشخص والالزم عدم الشخص آقا قاتا

فليس هذا من قبيل انضمام ما بهما وصيرورتهما متصلا واحدا مع عدم الحركة في الكم على ما فهم

بمخالق ما اذا لم يصير المجموع متصلا واحدا في نفسه بل اذا كان انضمام اجزاء بأجزاء مع ريبوط المتناسل

[قوله فالصواب ما قاله الحبيب] فيه نظر لان المجموع الثاني المتقدر بعينه متقدر بمقدارين في

زمانين أولا يرى ان الماء القليل اذا ضم اليه ماء آخر فاتهم ما يميزان شيئا واحدا مع اتهم متقدرا

بالمقدارين في الحالين فلم يكن هناك حركة لمقدار وانما يكون لو كان موضوع واحد بعينه متقدرا بالمقدار

الثاني غير المجموع الاول للمتقدر بالمقدار الاول بالضرورة فلم يكن للمتغير متصلا في نفسه كما عند الحسن

وليس فيه حركة في المقدار أصلا



قوله ما قاله الامام واعلم أنه اذا عد القو والقول من الحركات الكلية فالتوجه أن يعد  
النسب والحركات منها أيضاً في التاتية مع من القولات التي تليها فيها الحركات الكلية في النسب  
الحركة فيه) بحسب الاصطلاح (استعانة كما يتعد النسب ويتعد الماء) ثم انتقال الجسم  
من كيفية الى أخرى على سبيل التدرج فلا بد منها من أمرين أحدهما انتقال الجسم من  
كيفية الى أخرى وثانيهما أن لا يكون ذلك الانتقال دفعة بل تدرجاً (ومن الناس من  
أنكر ذلك) أي انتقال الجسم من كيفية الى أخرى فالحرارة لا يصير بارداً ولا البارد  
حاراً (وزعم أن ذلك) الذي يدرك من انقلاب أحدهما الى الآخر يشاهدة الحس ليس  
تغيراً وانقلاباً في الكيفية بل هو (كون) واستتار (لأجزاء كانت متصفة بالصفة الاولى)  
كالبرودة مثلاً (وبروز) وظهور (لأجزائه كانت متصفة بالصفة الاخرى) كالحرارة مثلاً  
(وما) أي هذان القسمان من الاجزاء أعني للصفة بالصفة الاولى والمتصفة بالصفة  
الاخرى (موجودان فيه) أي في ذلك الجسم (دائماً الا ان ما يبرز منها) أي من تلك  
الاجزاء (بحسبها) وبكيفيةها (وما كن) منها (لا يحس بها) وبكيفيةها وهؤلاء أعني  
أصحاب الكون والبروز زعموا ان الاجسام لا يوجد فيها ما هو بسيط صرف بل كل جسم  
فانه مختلط من جميع الطبائع المختلفة لكنه يسمى باسم الغالب الظاهر فاذا انقضى ما يكون  
الغالب عليه من جنس ما كان متلوباً فيه فانه يبرز ذلك المتلوب من الكون ويحاول مقاومته  
الغالب حتى يظهر وتيسر له بذلك الى إنكار الاسعالة وإنكار الكون والفساد (وهذا) القول  
(باطل والا لكانت الاجزاء الحارة كامنة في الماء البارد) جداً (بل وفي الجمد) أيضاً (وأنه  
ضروري البطلان ومع ذلك) فبذلك على بطلانه ونقول ان صح كون الاجزاء الحارة في

### (عبد الحكيم)

(قوله فالوجه ان يعد النسخ لعد العلامة في شرح القانون منها وعبارة كتاب النجاة أيضاً تشير الى ذلك  
ولعل القوم اتسوا تركوا ذكرها لان مقصودهم بيان وتوضيح الاقسام الاربع للحرارة الحاصلة بالحر  
المعتدل في الكمية لا تعدد افرادها

[قوله بل كون واستتار] أشار بالمعنى الى أن معنى الكون انحصار الاجزاء في باطن الجسم  
لا بدخاذه فان تدخل الجوهرين باطل

(قوله ان الاجسام) أي المتصورة

[قوله من جميع الطبائع المختلفة] أي الطبائع الاربع

الماء البارد (فن أدخل يده فيه كأن يجب أن يحس بحره) أي يحس باطنه (أو يقل برده) بحيث يدرك صاحب اليد ثلثه ثلث وهو يضل إذا رتباً يجد باطنه أبرد من ظاهره (وأيضاً فإن شرراً إذا صادف جبلاً من كبريت صبر كله ناراً) مشاهدة (وذلك بالضرورة بأن ذلك) الذي نشاهده فيه من النار (كله لم يكن كامناً فيه) كيف ولو كان في ذلك الجبل بعض من تلك الأجزاء النارية لأحرقت فوجب أن يكون حدوث النار فيه بطريق الكون دون البروز من الكون وذهب جماعة من القائلين بالتخليط إلى أن الحار إذا صار بارداً قد فارقته الأجزاء الحارة ومنهم من قال الجسم إنما يصير حاراً بدخول أجزاء نارية فيه من خارج ومنهم من قال يشلب بعض أجزائه ناراً ويختلط بالأجزاء المائية فهذه الطائفة معترفون بالكون والفساد دون الاستحالة وهذه الأقوال أيضاً باطلة كما لا يشبه على ذي فطنة وحيث

(قوله وذهب جماعة النخ) ووجه التنبط أن ما يرى خارجاً بعد أن لم يكن أما لحافطة أجزاء نارية أو لحالطها ذلك النارية أما أن يرد عليه من خارج فاما أن يحدث الآن أو كانت موجودة كانت لتأخرت والاستحالة مذهب جمهور الحكماء وباقي الاحتمالات ذهب إلى كل واحد منها طائفة من أصحاب الخليط القائلين بأن كل جسم مختلط من جميع الطبائع الأربعة وليس المراد أن ههنا ماسيحي وهو الخليط من كل شيء جسم وحيز وغير ذلك

(قوله إلى أن الحار مثلاً إذا صار بارداً النخ) وكذلك إنما يصير بارداً بدخول أجزاء باردة فيه من خارج (قوله وهذه الأقوال أيضاً باطلة) أما الأولى فلا يلزم من ذلك أن لا يصير الجسم الذي صار بارداً بعد ذلك حاراً لأن الأجزاء النارية قد قارنته سابقاً وأما الثاني فلأن شرراً إذا صادف جبلاً من كبريت يصير بارداً مع عدم دخول الأجزاء النارية على قدره وأما الثالث فلأن أجزاء الكل أطلاق عليه تاعاً والأولى مافي عبارة الشفاء اختصاص أجزاء الفروض بجهة مفروضة ولولا عبارة الشارح فيها شيئاً صريحاً في إثبات الحيز لغير لفتنا أن لفظ الجوهر هنا تصحيف لفظ الجزء

[قوله أو يقل برده] في بعض النسخ يقل على صيغة للمضارع ويرد فاعله وروابط الخبر بالبتة محذوف أي عنه وفي بعضها يقل على أن التل يوزن لكل مصدر مناف إلى فاعله ومعطوف على محره ثم إن ما ذكره تقيبه على حكم ضروري فلا يقدر ما يقال يجوز أن يكون الأجزاء الحارة كائنة في الباردة التي غلبت على الحارة بحيث لا يدرك وأما ادراك باطنه أبرد فيجوز أن يكون لأجل أن الظاهر يسبب انعكاس الأشعة المسخنة مائل إلى الحرارة

(قوله وهذه الأقوال أيضاً باطلة) يبطل الأولى بمشاهدة الماء على حاله والثاني يلزم الماء ثلاث الأجزاء النارية والثالث يلزم الانقضاء ببرد الماء وطوبته أو مفارقة النارية ساعدة بطبعها على أن الماء لا يصير ناراً إلا بعد ضرورة هواء كما ستعرفه في بحث الكون والفساد وحيث يتعدد بطريق البخار

فقد صح انتقال الاجسام من كيفية الى أخرى وان ذلك الانتقال والتحول في كثير من  
 فيه بما يحس به من انتقال الماء الى السخونة يسير في جوارحه من تلك التحويلات  
 (الوضع كحركة الفلك على نفسه فانه لا يخرج) بهذه الحركة فيمكن ان يتحول فيكون  
 حركته اينية (و) لكن (يتبدل بها وضه) لانه يتغير بها نسبة اجزائه الى امور خارجة  
 عنه اما حاوية واما محوية واذا تغيرت تلك النسبة تغيرت الهيئة الحاصلة بسببها وهي الوضع  
 وكلام ابن سينا يوضح انه الذي وقف على الحركة الوضعية دون من قبله من الحكماء وليس  
 الامر كذلك فان الفارابي قال في عيون السائر حركات الافلاك دورية وضعية  
 (وفي حركة كل جزء منه) أي من الفلك حركة مكانية (نظر) وتأمل (فهم من قال  
 لاجزائه له بالفعل) بل بالفرض (فكيف تحرك) في الخارج مالا وجود له فيه (بل  
 ذلك) أي تحرك جزء الفلك مع كونه مفروضا (أمر) وهو موهوم ومنهم من قال بتبادل  
 النصفين الاعلى والاسفل وتغير نسبة الاجزاء الى الامور الخارجة (أو المحوية) مع عدم  
 حركتها غير معقول (لان مبدأ هذا التبادل والتغير قائم بتلك الاجزاء لا بالامور الخارجة  
 عنها) فليكن بالتأمل (حتى يظهر لك ماهو الحق من هذين القولين فان قلت اذا كان  
 كل واحد من اجزائه متحركا حركة مكانية على القول الثاني لزم أن يكون للفلك  
 أيضا متحركا حركة مكانية قلت ليس يلزم من تحرك الاجزاء عن امكنتها وانها ان  
 يكون مجموعها كذلك واما الكواكب فهي متحركة حركة اينية على القول بان المكان هو  
 البعد وتطلق الاستدانة على حركتها كما تطلق على حركة من يطوف حول شيء مع انها

(حسن جلي)

(قوله اما حاوية واما محوية) على سبيل منع الخلط  
 (قوله عليك بالتأمل) لا يخفى ان الاجزاء القرصية حقتة الدوائر في نفس الامر وان كان وصف  
 الجزئية بالفرض لعدم الفصل وتعلق ذواتها في نفس الامر يمكن في انصافها بالحركة فيها ويزيد ان  
 الطبيين استدلوا على ان في الفلك مبدأ ميل مستدير بأن اجزاء القرصية متساوية في الماهية فلا يكون  
 اختصاص البعض بجزء أولى من العكس فيبتدل احيانا وذلك بالحركة المستديرة كما سيأتي تفصيله  
 (قوله فان قلت اذا كان كل واحد من اجزائه متحركا حركة مكانية على القول الثاني) لا نزاع في ان  
 القطين لا يتحركان أصلا وعدم الاستثناء لشهرة أمرهما  
 (قوله واما الكواكب) وكذا أفلاك التدويرات

حركة مكانية يتبدل بها أمكنته بلا شبهة في الزيادة من تلك المتولات (الايان وهو) أي المتحرك في الاين (الصفة التي يسميها المتكلم حركة) فمن المتكلمين إذا أطلقوا الحركة أو ادواها الحركة الاينية المسماة بالذقية وهي المتبادرة في استمرالات أصل اللغة أيضاً وقد نطق عندهم على الوضعية دون الكمية والكيفية ثم إن في الحركة شبهة عامة وهي أن يقال المتحرك في الاين ان كان له من مبدأ المسافة الي متنها أين واحد فليس يتغير كما في الاين بل هو ساكن مستقر على أين واحد وإن كان له أيون متعددة فلما أن يستقر على واحد من تلك الايون في أكثر من آن واحد فقد انقطعت حركته وأما أن لا يستقر فلا يكون في كل أين إلا آن واحد ولا شك أن تلك الايون الآتية متعاقبة متتالية إذ لو كانت متفاصلة بزمان ولم يوجد في ذلك الزمان شيء من تلك الايون لزم انقطاع تلك الحركة الاينية. وإذا كانت تلك الايون متعاقبة كانت الآتات متتالية وهو باطل عندهم وهكذا يقال في الحركة الكمية والوضعية والكيفية ولا غلص عنها إلا بأن يقال للمتحرك في الاين من مبدأ المسافة الي متنها أين واحد مستمر هو كونه متوسطا بين المبدأ والمتهي لكنه غير مستمر بل يختلف نسبته الى حدود المسافة ويمتد بحسب تمددها وكما أن حدود المسافة تمتد بالفرض كذلك تمتد الايون بحسب الفرض وكما أنه لا يمكن أن يفرض في المسافة حدان متتاليان ليس بينهما مسافة أصلاً كذلك لا يمكن أن يفرض في ذلك الاين المستمر أيان متصلان بل كل أيين مفروضين في ذلك الاين المستمر يمكن أن يفرض بينهما أيون آخر كما أن نقطتين مفروضتين على خط يمكن أن يفرض بينهما نقط أخرى فلا يلزم تالي الآتات ولا انقطاع الحركة ولا كون للمتحرك ساكناً وكذا نقول للمتحرك في الكيف

( حسن جاي )

( قوله وإن كان له أيون متعددة فلما أن يستقر إلخ ) وأيضاً تلك الايون اما غير متعاقبة وبيطلة الأنصار بين الحاصرين واما متعاقبة وبيطلة لزوم تنامي أجزاء المسافة مع أنه باطل عندهم [ قوله وكذا نقول للمتحرك في الكيف كيفية واحدة غير قارة ] فيه بحث لأن المراد بالكيفية الواحدة أن كان واحدة نوعية لم يعد لأن الشبهة بالنظر الى الكيفيات الشخصية بمجالها وإن أراد الواحدة الشخصية كما قيل عندها أنه تعالى في آيات العلق إذ القول بأن المتحرك في الألوان لو تأ واحد من أول الحركة الى آخرها ما يأتى بالضرورة الحسية ألا يرى أنهم عدوا الحركة من السواد الى السقرة الى الخضرة الى التبلية الى البياض حركة واحدة مع ان اختلاف هذه الامور بالخص بل بالوع اتفاق بل ضروري وأيضاً كيف

كيفية واحدة غير طوّرة في كل آن يفرض بأنه له فيه كيفية أخرى مذكورة ولا  
 يمكن أن يفرض في تلك الكيفية غير المارة كغيرها منسلفاً بل كل كينيات يفرض  
 فيها يمكن أن يفرض فيها بينهما كينيات أخرى كما في اثنين يفرض في ثلثين يمكن أن  
 يفرض بينهما آتات أخر فلا يلزم شيء من اشتقوت (وبني المقولات لا يقع فيها حركة  
 اما الجوهر فلا شك أنه يتبدل صورته) بصورة أخرى لكن هذا التبدل دفني  
 لا تدبرجي كما سيأتي فيكون من قبيل الكون والعدم دون الحركة في الجوهر (ومنه)  
 أي منع تبدل الصورة (بعض للتكاملين) ولا يكون ولا فساد في الجواهر والتبدل  
 الواقع فيها إنما هو في كينياتها دون صورها فانكر تكون (وسلم الاستعالة وهو) أي  
 ذلك البعض (من قال النضر واحد) وذلك ثلثه (اما النار والباقية) من العناصر إنما  
 حصلت من النار (بالتكاثف) أعنى غلظ القوام على مراتب متفاوتة فان الهواء كثيف  
 بالقياس الى النار والماء اكثف منه والارض اكثف من الماء (أو الارض والباقية)  
 تكونت منها (بالتخلخل) أي برة القوام (أو هو) أي ذلك الواحد (متوسط) بين  
 النضرين اللذين كورين وهذا المتوسط اما الماء أو الهواء (والوفاق) تكونت منه (بالتكاثف  
 والتخلخل) مما بان فرض أنه الماء كان حصول الارض بالتكاثف وحصول الباقيين بالتخلخل  
 وان فرض أنه الهواء كان حصول النار بالتخلخل وحصول الباقيين بالتكاثف (والطبيعة)

(حسن جني)

يدعي هذا في الحركة في المبادئ التي هي من باب الحركة في الكينيات النفسانية مع ان العلم عندهم هو  
 الصورة الحاصلة وهي عين ذاتها في النهاية فنقول بين امر بجنس والنصل كيفية واحدة غير قارة كافي  
 سائر الكينيات على الايتل أسلا المهم الا أن يقال الاختلافات الواقعة في المبادئ ليست من قبيل الحركة  
 وما صرحوا من كونها حركة في الكينيات النفسانية فربما تشبيه الا أن الظاهر من كلامهم خلافه  
 والحق ما نقل عن الشارح ان المراد بالكيفية الواحدة توحدة الشبهة وأنه لا شك في تجنب العقل  
 عن قبول هذا الكلام

[قوله في كل آن يفرض يكون له كيفية أخرى مذكورة أي نوع من الكيفية كما صرح به الشارح  
 في حواشي حكمة الدين لكن فيه تأمل لانه مع بقاء الكيفية تشخيصية لا يمكن تبدل النوعيات ولو فرضنا  
 لان اختلاف نسب الشخص لا يخلو مختلفاً نوعاً وإعني لا يميز من هذا التبدل الا أن يكون كونه توافداً  
 لهما حصول صورة جوهرية وزوال أخرى لا جسمية مرس وزوال آخر

المنصرية الثابتة لذلك المنصر الذي هو الاصل (مجموطة) ثابتة (في الاحوال كلها) أي في جميع مراتب التكاثف والتخلخل فلا تبدل في الصور أصلاً بل في الكيفيات (وابطلة) أي قول ذلك البعض (ابن سينا بوجيز الاول) أنه (مبهرن) فيما يمد كما يستطلع عليه (ان كل ما يصح عليه) من الاجسام (الكون والفساد) أعني تبدل الصورة بصورة أخرى تصح عليه الحركة المستقيمة (المقتضية لخروج الجسم عن مكانه) (وتشكس) هذه الموجبة الكلية بالعكس المستوي (الى قولنا بعض ما يصح عليه الحركة المستقيمة يصح عليه الكون والفساد فثبت صحة تبدل الصور في بعض الاجسام ويطال القول بكونه مخالفاً الوجه (الثاني) اختصاص الجزء المئين من الجسم) المنصرى كالأجزاء (بمميز طابعاً) أي بمميز معين من أجزاء الجسم الطبيعي لذلك الجسم انما يكون (لصورته) أي صورة ذلك الجزء (وهذا أعني استناد ذلك الاختصاص الى صورة ذلك الجزء) (أيضاً انما يتصور اذا كانت) تلك الصورة (حادثية) فان ذلك الاختصاص لا يجوز أن يستند الى ذات الصورة من حيث هي لانا نشاهد أن الأجزاء المتساوية في الصورة حاصلة في احياز متباينة ولا يجوز أن تستند الى ناقل نقل ذلك الجزء الى ذلك الميز اذ لو قدرنا عدم الناقل لكانت أجزاء المنصر حاصلة في احيازها ولا بد لحصولها فيها حيثئذ من سبب ولا سبب سوى أنه الجزء للمئين كان في ابتداء تكونه حاصلاً في حين تخصص به حدونه عن الفاعل واستمر بعد ذلك في بقاءه صورته وانما كان في ابتداء التكون حاصلاً في ذلك الميز لكونه متصوراً بصورة أخرى

(قوله وهذا أيضاً الخ) قل عنه قدس سره لو كان لفظة أيضاً مقدما على قوله وهذا لكان معناها ظاهراً أي كما إن اختصاص الكل بميزة لصورته كذلك اختصاص كل جزء بميزة لصورته وهذا لا يتصور اذا كانت الصورة حادثية وعلى تقدير تأخيرها كان المعنى كما أن الكون والفساد يستلزم صحة الحدوث كذلك الاستناد انما يتصور اذا كانت الصورة حادثية

[قوله وهذا أيضاً انما يتصور الخ] قل عنه أنه لو كان كلمة أيضاً مقدمة على قوله وهذا لكان معناها ظاهراً أي كما إن اختصاص الكل بميزة لصورته كذلك اختصاص كل جزء بميزة لصورته وهذا انما يتصور اذا كانت الصورة حادثية وعلى تقدير تأخيرها كان المعنى كما أن الكون والفساد يستلزم صحة الحدوث كذلك الاستناد انما يتصور اذا كانت الصورة حادثية

(قوله لكونه متصوراً بصورة أخرى سالها على قياس هذه الصورة) أي لتكون الجزء من الجسم متصوراً بصورة سابقة على هذه الصورة مناسبة لذلك الجزء من الميز بين ما كالجواردة والمخالفة

الحال على قياس هذه الصورة وهكذا الى ما لا نهاية له (وجواب الاول أن الاصل) أن  
أخذ خارجياً عننا صدق عدم وجود الموضع عندنا فلا يلزم صدق العكس (وإن شئت  
حقيقياً صدق وكان العكس كذباً) أي حقيقياً أيضاً (ولا يلزم) من صدق العكس  
حقيقياً (صدقه خارجياً لأنه) أي للوجب الجزئي الخارجي (أخص) من الموجب الجزئي  
المتحقق ومن صدق الأخص لا يلزم صدق الاعم (فلا يفيد الوجود) أي فلا يفيد البيان  
الذكر أن في الخارج جسام موجدات يصح عليه الكون والنفسد لجواز أن تصدق الموجبة  
الجزئية الحقيقية مع السالبة الكلية الخارجية التي تدعيها (و) جواب (الثاني) منع وجوب  
الحدوث) لجواز أن يكون مخصص الاجزاء باحيازها أسراً متوارفاً وتساوى نسبتها الى  
الكل ممنوع اذ يجوز أن يكون للفارق امتداداً على وجه يقتضي ذلك الاختصاص في تلك  
الاجزاء فلا اعتماد على شيء من هذين الوجهين (بل المتمد) في ابطال في الكون والنفسد

(قوله ان أخذ خارجياً) أي يكون الحكم على الافراد المحققة في الخارج

(قوله عندنا) هم أهل الكون والنفسد

(قوله وان أخذ حقيقياً) أي يكون الحكم على الافراد المقدرة سواء كانت متحققة في الخارج أو لا  
(قوله فلا يفيد البيان الخ) فيه أن المطلوب إمكان الكون والنفسد وإذا صدقت الموجبة الحقيقية  
ثبت الإمكان لان الحكم في التنزيها الحقيقية على الافراد الممكنة والا لم يصدق حقيقة كلية على ما بين في عمله  
(قوله لجواز أن تصدق للوجه الخ) أي بمعنى الافراد المقدرة مما يصح عليه الحركة المستقيمة  
وجوده وهي العناصر فلا تصح السالبة الكلية الخارجية أي لا شيء مما يصدق عليه الحركة للمستقيمة  
يصح الكون والنفسد ثم إن عبارة فكيف ان الاجسام التي في طباعها أن يقبل الكون والنفسد في  
طباعها ان تحرك على الاستغلة فيجب من ذلك لمن أحسن النظر ان بعض الاجسام المتحركة على  
الاستقامة تقبل الكون والنفسد فيكون بعض الاجسام البسيط قابلة للكون والنفسد انتهى ولا يخفى على  
من له لطف قريبة أنه لا معنى لزيادة المذكور في المتن على هذا البيان ولعمري انه يطلب التفسير بتفسير  
عبارة وبفساده أكثر من ان يحصى

وتلخيصه ان هذا الجزء من فهو متاخص بهذا الجزء من الحيز لانه كان قبل هذه الصورة متمسكاً  
بصورة مائية ومنجزاً في جزء من حيز الماء عاذاً لهذا الجزء من حيز الهواء مثلاً فكما تبدل صورة المائية  
صورة هوائية انتقل الى ذلك الحيز المتخذي من حيز الهواء ثان سئل لما كان في ذلك الجزء من حيز  
الماء حال كونه متمسكاً بصورة مائية أجيب بأنه قبل ذلك متمسكاً بصورة أخرى مناسبة لتلك الحيز على  
نحو ما سبق وهكذا الى غير نهاية فلا يلزم صدق العكس انما لم يقل فلا يلزم عدم صدق عكسه خارجياً لان  
الكتاب جاز أن يستلزم المتلقي

هو التجربة والتمويل على (الشاهدة) لدلالتهما على ان العناصر يتقلب بعضها الى بعض (كما سيأتى) في الوقت الرابع (نعم نقول) في بيان ان تبدل الصورة بأخرى لا يجوز أن يكون تدريجياً فلا يكون حركة بل كوناً ونشأداً (الصور لا تتبدل الاشتداد) بأن يتحرك مثل الصورة الى صورة أقوى منها (ولا التفتت) بأن يتحرك عما الى صورة أضعف منها على قياس الكيفيات التي تقع فيها الحركة بل الصور لا تقبل الانتقال التدريجي مطاماً بأن يتبدل محل الصورة الى صورة أخرى يسيراً يسيراً سواء كانت الاخرى أقوى أو أضعف أو مساوية (لان في الوسط) أى في وسط الاشتداد أو التفتت بل في وسط الانتقال التدريجي (ان بقي نوعه) أى نوع الجوهر المتقل من (لم يكن التغير في الصورة) أى لم يكن فيها اشتداد ولا تنقص بحسب ذاتها بل في لوازمها وصفاتها ولو قيل ان بقي شخصه لكان اشبه وان لم يبق نوعه أو شخصه

(قوله من التجربة) أى بعد اثبات تعدد الصور النوعية بناء على ان لا بدلاً تارة المختصة لكل منها من مبدأ هو جوهر مختص به والا فالتجربة والملاحظة لا يثبت أن تكون جوهر واحد باقياً من صورة نوعية تستعمل في الكيفيات

(قوله ان بقي شخصه) سواء كان مختلفاً بالوضع استقبل اليه أو موافقاً فيشمل ابطال الحركة من فرد الى فرداً أيضاً [قوله لم يكن التغير في الصورة] لان تغير الصورة يتبع تغير النوع

(قوله ان بقي نوعه) الضمير راجع الى الصورة بتأويل الجوهر أى بقي النوع الذي حصل بتلك الصورة (قوله لكن أشد) أى لكان البيان أشمل ولعل وجه الانقصار على النوع ان الانتقال التدريجي إنما يتصور في الصور النوعية وهو انتقال جوهر من نوع الى نوع لان الصورة النوعية طبيعة حقيقية والانتقال من فرد الى فرد إنما هو في الصورة الجسمية بناء على انها طبيعة نوعية وذلك الانتقال دلي لانه لا يكون الا بقول والوصله وهما آيات

[قوله وان لم يبق نوعه] أى ذلك النوع كان ذلك التغير عدم الصورة لامتناع النوع مع بقاء الصورة

(قوله بقى بعضها الى بعض) بأن يتبقى صورة بعضها ويوجد بدلها صورة أخرى (قوله بحسب ذاتها بل في لوازمها) المفروض في كلام المصنف بقاء النوع لبقاء الشخص فالمراد ببقائه هو الحقيقة الجوهرية لا الذات الشخصية وباللوازم ما يعم الشخصات كما لا يخفى (قوله لكن أشد) لان بقاء الشخص يستلزم بقاء النوع ويشمله وأيضاً لو قيل ذلك لم يحتاج في ترتيب

الجزء الى تبيد كما احتيج في كلام المصنف

[قوله وان بقي نوعه أو شخصه الخ] فيه بحث لانه ان كان المراد بالاشتداد زوال الصورة الكلية وقبول صورة أخرى أشد منها فعدم الصورة لا ينافي ذلك وان كان زوال صورة مكينة بكيفية أشد يمنع انه استحالة في استحقاق ولم يستعمل قوله في الشق الاول لم يكن فيها اشتداد بحسب ذاتها بل في لوازمها والجواب ان المراد هو الشق الاول ومنافاة عدم الصورة يتلوه بملاحظة قوله اذ لا بد أن يحصل الخ



كان ذلك عدم الصورة لاشتدادها ولا شمسها ولا الحركة فيما اذا لا بد ان يحصل عقيبها صورة أخرى فتتولد تلك الصور الثمانية ان كان فيها ما يوجد في أكثر من آن واحد فقد سكنت الحركة في الصورة والا كانت كلها آتية الوجود فان تماثلت بلا فصل ثالث الآتات وان وجد فيما بين متماثلين زمان خلل عن تلك الصور الآتية كانت الحركة منقطعة وتسمى هذا الدليل بالحركة في الكيف وغيره من المقولات وأجيب عنه بان بقاء الموضوع بدون

اختلاف يلزم عدم الصورة في الوسط فلا تكون حركة لا تمنع الحركة بدون المسافة وعلى هذا التقرر البيان تام من غير ورود التقصص ومباراة التي مطلقة عليه من غير تكلف وثم مقدمات خارجية والتأخر أرجع التفسير الى الجوهر المتقل من المذكور معنى فيما وقع وحيلته يكون قوله في الصورة من وضع المظهر موضع الضمير

(قوله اذا لا بد الخ) يفتق الانتقال في الصورة وهذا الكلام الى قوله وتقص الخ دليل على قوله ولا الحركة فيما كما يظهر بالتأمل

(قوله زمان حال الخ) فيه ان بقي احتمال اسم بالابال لوجوده في الحركة الواقعة في المقولات الارباع هو ان يوجد فيما بين متماثلين زمان غير حال عن تلك الصورة بأن يكون في كل آن بفرض في ذلك الزمان صورة من غير مثال وابطاله به يلزم أن يكون بين جوهرين وجوهر امكان أنواع جوهرية غير متماثلة كما في الكيفيات وقد علم ان الامر بخلاف هذا

(قوله كانت الحركة منقطعة) لعدم وجودها في ذلك الحالى عن الصورة وقد فرضناه انه واسطة الانتقال

(قوله وتقص الخ) وتقرر التقصص ظاهر لا يحتاج الى البيان

(قوله وأجيب عنه الخ) حاصل الجواب اختيار الشق الآخر ولزوم اقطاع الحركة لعدم وجود الموضوع للاجل ان الحركة غير موجودة في الزمان الحالى عن الصور فان الانتقال التدريجي في الصور ووجوده ضرورة ان الانتقال من صورة الى صورة تدريجي متخلل في زمان الحالى

(قوله بان بقاء الموضوع) يعنى ان الحركة في الكيف مثلا حركة في أمر خارج عن المتحرك يقال في نفسه أو بحسب الحدود المفروضة اذا فرض فيه النسبة ككيفية متعددة وهمية وبقاء الموضوع بدون تلك الكيفيات الوهمية جائز فلا يلزم من خلوه عن تلك الكيفيات الوهمية محال بخلاف الصورة قائما

(قوله وأجيب عنه بان بقاء الموضوع) حاصل الجواب اختيار الشق الاخير وهو انه يوجد فيما بين كيتين متماثلتين زمان خلل عن الكيفيات كلها وفي هذا الجواب نظر لانه رجوع في المال الى الدليل الثاني أعني قوله وأيضاً فبدأ الحركة والتقص ليس الا على دليل الاول ويمكن أن يجاب بان بينهما فرقا باعتبار ان لزوم انتهاء مبدأ الحركة في الدليل الثاني معنى عن انتهاء الصورة المعينة وفي الاول على انتهاء الصور كلها على ان في الاول تفصيلا وبينما التقرر يصح جمل قوله وأيضاً وجهاً آخر فتأمل

الكيفيات وسائر الاعراض جائر فلا يلزم من خلوها عنها انتفاء المتحرك حال كونه متحركاً  
كما يلزم ذلك من خلو المتحرك عن الضرر المتعاقبة لان الضرر المتعاقب في الصورة ما الجسم  
المادة ولا وجود لشيء منهما خالياً عن الصورة وكون المتحرك ممدوماً حال كونه متحركاً  
بحال بالبدئية وفيه بحث لانه يلزم ههنا مال آخر وهو أنه اذا خلا الموضوع في زمان  
الكيفيات المتعاقبة مثلاً لم يكن له في ذلك الزمان حركة في الكيف كما ذكرنا لان الحركة  
كما تنفي بانتفاء المتحرك تنفي بانتفاء ما فيه الحركة بل يلزم أن لا يكون هناك الاكيفيات  
آنية الوجود لا يوجد شيء منها في الازمنة الواقعة بين تلك الآتات فان سميت مثل هـ  
حركة لم تكن الحركة منطبقة على الزمان منقسمة بانقسامه وقد صرحوا بأن الحركة وازن  
والساعة مطابقة بحيث ينقسم كل منها بانقسام الآخر وتكون قطعة منه واطمة بازاء قطعة  
من الآخر فتل هذه لا تكون حركة لانتهاء لازم الحركة عنها ولا يحصى من ذلك  
ما مر من ان المتحرك في الكيف مثلاً له فيما بين مبدأ حركته ومنتهاها كيفية واحدة

مقومة لحالها في الخارج فلو فرض الحركة لها لكان الوجود في أثناء الحركة سوراً متعددة في الخارج  
فلو فرض الخلو عنها يلزم انتفاء الموضوع ولا يمكن ان يقال لوجود في الخارج أمر واحد سيال في  
القسم الى غير النهاية بين كل صورتين اثنين سورة سيالة لانه يلزم ان يكون بين السورة المنتزعة  
والصورة المنتزعة الى أنواع جوهرية غير متناهية بالقوة والوجود يكذب في الشفاء ولا يمكن ان يقال ان  
هذا القول يلزم أيضاً على حركة الاستحالة وذلك لان الميولي فيها نحن فيه محتاجة في قوامها الى وجود  
صورة بالفعل والصورة اذا وجدت بالفعل حصلت نوعاً بالفعل فوجب ان يكون الجوهر الذي بين  
الجوهرين أمراً عملاً ليس بالفرض ولا كذلك في الاعراض التي يتوهم بين كيفيتين مثلاً قالوا منفي  
عنها في قوام الموضوع وعلى هذا التقدير لا يرد البعث المذكور ويكون حاصل الجواب هو ما ذكره  
الشارح بقوله ولا يحصى الخ ويشدق ما قيل ان لا سلم جواز بقاء الموضوع بدون الكيفيات سيما ان  
والكم وكونها غير مقولة له لا يستلزم ذلك لانه لا يمكن وجودها بدونها ثم ان الفرق بين أولي  
تلازم لان الاول استدلال بحال المشتل فيما قيل ان الجواب رجوع الى الوجه الثاني وم

[قول وعن سائر الاعراض] فيه بحث لان خلو الجسم عن المقدار بالكتابة والوضع بالالين أيضاً  
يستحيل بالضرورة أما الاول والثاني فظاهر وأما الثالث فلان حصول الجسم في المكان عند منتهى  
بالطبع الباطن أمر لازم للجسم ومن لوازم ذلك الحصول الالين لم المجردات قد خف عن سائر الاعراض  
كلها وأما الموضوع المتحرك الذي كلامنا فيه فكلما

سيلة كما عرفت ومثل هذا الحال السيلبي تسمى بتبدل بتوارد علي محله مع بقائه المحل بشخصه لا بد أن يكون عرضا لتقوم عنه بذاته فلا يتصور حركة في الصور المتقومة فأنما ز وأبصارا فبدا الحركة أي مآلهم به الحركة وهو تتحرك (موجود) لا تخلو في زمان كونه متحركا (وللأداة وحدها لا وجود لها) قد للأداة لا تحمل ذاتا معينة موجودة إلا بالصورة المعينة فلا يمكن حركتها إلا إذا كانت من مبدأ حركتها إلى متنها منصوردة بصورة معينة فيمتنع أن تتحرك في الصورة بالضرورة وقد قال نحمل للأداة بشخصها إنما يكون بصور متعاقبة لا بصورة واحدة معينة فلا يلزم امتناع حركتها وبحجاب بأنها مع إحدى تلك الصور ذات متحصلة ومع صورة أخرى ذات متعصلة متباعدة للذات الأولى وليس شيء من تلك القوت المتعصلة حركة وانتقال من حالة إلى حالة أخرى فلا حركة أصلا وهذا الجواب كما ترى مبني على أن الميولي ليست إلا شيئا بالقوة لا تتحصل موجودة إلا بصورة معينة لما ثبت عندهم من أن وحدها وقدمها واتصالها وانفصالها تابعة للصورة فلو كانت في ذاتها متعصلة بالفعل لما كانت كذلك ولا يبحث فيه مجال (وأما للانصاف فطبيعة

( قوله إنما يكون بصور متعاقبة ) كليتة متصل بدعائم متعاقبة لا بدعائم معينة ( قوله وهذا الجواب الخ ) لو قرر الجواب أن الميولي ليس بمحملة إلا بالصورة المعينة أما لو قرر بان الميولي مع إحدى الصور نوع محضة وبالصورة الأخرى نوع آخر وليس في شيء من تلك الأنواع حركة حال فإن الحركة متوسطة بين خصوصية القوة بخصوصية الفعل وهنا إما بخصوصية القوة أو بخصوصية الفعل فلما بني على تلك التهمة قل الميولي مع كونها متعصلة في نفسها بتوارد الصور لا بد لها من حالة متوسطة بينها إذا كان الانتقال تدريجياً

( قوله لما كانت كذلك ) أي لما كانت وحدتها ونسبها واتصالها وانفصالها تابعة لقصور لا يستلزم أن يكون متعصلة في نفسها فاتهم قالوا أنها متعصلة في نفسها بتوارد الصور والتعدد والاتصال الطاري لا يقدح في شخصها حتى ذهبوا إلى أن الشئ وتوابعه ثلاثة واحدة شخصية مع تعددها وتكررها لا تعدد تلك الأجسام والميولي باللبس إليها خشية ملون بأن تتعصبه فإن تجزئتها تلك الألوان لا يصير وحدتها الشخصية

[ قوله ومثل هذا الحال السيلبي الذي يثبت قرنه الخ ] فيه بحث لأن الإرادة المتبدلة هي الأفراد القرشية لا الحقيقية والا يرد التزديد السابق كما ختمت هناك فكأن أن المحل باق بالشخص لم يتغير ذاته كذلك الحال السيلبي باق بشخصه لم يتغير ذاته فيرض كونه مقوماً للمحل لم يلزم انقضاء المحل ( قوله ولا يبحث فيه مجال ) إذ يجوز أن يتبدل بصورة إذا زالت عن الميولي وانصلت بها صورة أخرى حمل مجموع غير المجموع الأول ولكن فيرضه على حالها فإن قلت إذا كانت الميولي تابعة

غير مستقلة) بنفسها في المفهومة ( بل ) هي ( تابعة لتغيرها فان كان متبوعها قابلاً للأشد  
والأضعف قبلهما ) المضاف أيضاً ( والا فلا ) يعني ان الاضافة تابعة لموضوعها في الحركة بل  
في التغير مطلقاً لانها لو تغيرت بلا تغير في موضوعها لكانت مستقلة بالمفهومية وعلى هذا  
فان كانت الاضافة عارضة لاحدي المقولات الأربع وقت الحركة فيها تبعاً لها كما اذا فرض  
ان ماء أشد سخونة من ماء آخر وتحرك في الكيف حتى صار سخونته أضف من سخونة  
الآخر فان هذا الماء قد انتقل من نوع من الاضافة أعني الأشدية الى نوع آخر منها أعني  
الأضعفية انتقالاً تدريجياً فقد تحرك الجسم في الاضافة تبعاً لحركته في موضوعها الحقيقي أعني

( قول غير مستقلة بالمفهومية ) أي لا يقبل الا عارضة لقوله أخرى فالمريض لقوله أخرى معتبر  
في ذاتها فلا يمرض لما حكم من الاحكام بالثبات فضلاً عن الحركة لان أقل درجات الممرض ان يكون  
مستقلاً بتلك الممرضية فارفع التعض ولتضع قوله الآتي في الشفاء ان التضاد لا يعرض الاضافة فان  
الاضافات لطابع مستقلة بأنفسها فيمتنع ان يمرض لما التضاد لان أقل درجات الممرض ان يكون مستقلاً  
بتلك للممرضية فاما كون الآخر شديداً لا يبراد كالخار والبارد فلان الاضافات لما كانت طبيعة غير مستقلة  
بل تابعة لموضوعها وجب ان تكون في الحكم أيضاً تابعة والا لكانت مستقلة فيه هذا لكنه في طبيعياته  
وأما مقولة المضاف ليته ان يكون الانتقال فيها أي هو من حال الى حال فدفعاً وان اختلف في بعض  
للمواضع ليكون التغير في الحقيقة واقفاً في مقولة أخرى مرضت لما الاضافة والاضافة من شأنها ان  
تلتحق مقولات أخرى ولا يتحقق بذاتها فان كانت المقولة مما يقبل الاشد والأضعف مرض للاضافة  
مثل ذلك لغير كلاميه ندفع فان الاول ان لا يقع الانتقال مطلقاً في الاضافة الا تبعاً لمقولة أخرى  
والثاني يدل على الانتقال ولو لم يكن فيها بالثبات بعدم كونها عارضة للموضوع بتوسط مقولة أخرى وانما  
كانت عارضة بتوسط مقولة أخرى كانت الانتقال فيها يبيع تلك المقولة فالحكم بها غير مستقلة حكم  
أكثر لان موضوعها بتوسط للقولات أكثر

للمودة في الشخص كان الشخص الحاصل باعتبار هذه الصورة غير الشخص الحاصل بسبب تلك  
الصورة قلت قد صرح ابن سينا بان الوحدة الشخصية للمادة مستحقة بالوحدة النوعية للمودة بالوحدة  
الشخصية لما فتية الميولي للصورة النوعية لا للمودة الشخصية كما يشعره قوله لا تنحصر موجودة الا  
بصورة معينة ويدل عليه أيضاً اطلاقهم على قدم الميولي شخماً مع حدوث الصور المتعاقبة بالشخص  
فيلتزم لا يتبدل هويتها بتبدل الصور لما فيجوز أن تحرك في الصور الشخصية وهنا بحث آخر وهو ان  
البيان المذكور على تقدير ثبوتها انما يفيد عدم حركة الميولي في الصور الجسمية ولا يفيد عدم حركة  
الجسم في الصور النوعية والشخصية كما لم يفد عدم حركة الميولي في المودة الشخصية مع ان اللدخ  
عدم الحركة في الجوهر مطلقاً

السكونة التي هي من الكيف وكذلك اذا كان جسم في مكان لم يتم تحركه في الزمان حتى صار في مكان أسفل أو كان أصغر متداواً من جسم آخر تحرك في المكان حتى صار أعظم متداواً منه أو كان على أشرف أو ضاعه ثم تحرك منه في ريث هو أغنى أو ضاعه فقد انتقل الجسم في هذه الصور أيضاً من اضافات إلى أخرى تدريجاً وبه تحرك في مروضها وكلا يتصور بقاء هذه الاضافات بأعيانها مع تغير متبوعاتها في نفسها لا يتصور أيضاً انتقال الجسم وتغيره في هذه الاضافات مع بقاء متبوعاتها على حالها لما عرفت من أنها تغيرت في ذاتها بلا تغير في مروضها لاستقلال المفهومية وهذا الدليل يبين جاري في سائر الاعراض النسبية لعدم استقلالها بالمفهومية ومتقوض بالابن والوضع فانهما من الاعراض النسبية مع وقوع الحركة فيهما بلا تبعية شيء وحينئذ نقول لم لا يجوز أن ينتقل الشئ من مضاف إلى آخر تدريجاً فان كونه غير مستقل بالمفهومية لا ينافي ذلك (واما مني فقال) : بينا (في النجاة ان وجوده لجسم يقع الحركة) أي ثبوته له بتوسط الحركة فان مالا حركة فيه ولا تغير لم يتصور له متى (فكيف تقع فيه الحركة) اذ لو وقعت فيه لم يكن نابها لها واعترض عليه بأنه يجوز أن يكون ثبوته للجسم بتوسط نوع من الحركة وتقع فيه نوع آخر منها ولي النتيجة ايضا في كل حركة فهي في متى

[ قوله ان وجوده للجسم ] خلاصته ان متى كل جسم ثابت في الحركة في الوجود واذا مالا حركة له متى له فلو وقع حركة بجسم فمتى كانت تلك الحركة ثابتة في غير متبوعه على وجوده لكونه مسافة لها ولا يكون تلك الحركة متبوعة متى آخر ولا يكون بجسم واحد شيئاً وحينئذ أدفع الاعتراض كما لا يخفى

[ قوله كل حركة فهي في متى الخ ] يعني ان لما في لان كل حركة حادثة في زمان فلو كان في متى حركة لكان للمتي الذي فرض مسافة الحركة متى آخر عارضة للحركة لواقعة في أي يكون حصول هذه الحركة في زمان واقفاً في حصول شيء ما في زمان فيكون الزمانين زمان لان الزمان الثاني تابع للحركة الواقعة في متى يزيد بزمانها ويتضمن بانتسابها ويتفاوت بسبب قرب وطها في الطول والقصر بخلاف زمان للمتي الذي وقع الحركة فيه فانه تابع لحركة الامر الذي هو منه وعلى هذا لا اتجاه للاعتراض المذكور كما لا يخفى

(قوله ومتقوض بالابن والوضع) وقد يجاب بأن ليس معنى سلب الاضافة مجرد كونها لشيء حتى ينتقض بالابن والوضع بل معناه كونها ثابتة لمروضها في الحكمية خبير بان الكلام في ثبوت هذه النسبية

قلو كان في مهي حركة لكان لشي متى آخر وهو محال اذ يلزم ان يكون للزمان زمان واعتراض بأنه يجوز ان يكون عروض متى للزمان تدنه لايمان آخر كمروض القينية والبعدية (و) قال ( في الشفاء ) يشبه ان يكون الانتقال في- في دفنيا اذ الانتقال من سنة الى سنة ومن شهر الى شهر يكون دفنة ) وذلك لان اجزاء الزمان متصل بعضها ببعض والفصل المشترك بينهما هو الآن فاذا فرض زمانان يشتركان في آن فقبل ذلك الآن يستمر للموضوع متناه بالقياس الى الزمان الاول وبمده يستمر له متناه بالقياس الى الزمان الثاني وذلك الآن نهاية وجود الاول وبداية حصول الثاني فلا تدرج في الانتقال ويرد عليه أن الفاصل بين أجزاء المسافة حدود غير منقسمة فيكون الانتقال من بعض تلك الاجزاء الى بعض دفنيا أيضاً ولكن اذا فرض مكانان بينهما مسافة منقسمة كان الانتقال من أحدهما الى الآخر تدريجياً فكذا الحال في الانتقال من زمان الى زمان آخر بينهما زمان كالشفا والمغرب مثلاً فانه يكون تدريجياً أيضاً لا دفنيا ثم قال في الشفاء ويشبه أن يكون حال متى كحال الاضافة في أن الانتقال فيه يكون تبعا للانتقال في شيء آخر من كم أو كيف فيقع التغير في ذلك الشيء أولاً ويكون الزمان لازماً لذلك التغير فيعرض بسببه فيه التبدل واليه أشار بقوله ( وهو ) أي متى ( كالاضافة ) في قبول الحركة على سبيل التبعية ( لانه نسبة تابعة لمروضها ) فلا يستعمل بالمفهومية والتبدل وقد عرفت ما فيه

### ( عبد الحكيم )

( قوله ثم قال في الشفاء يشبه ان يكون الخ ) يريد ان الانتقال الحاصل في متى بطريقين أحدهما ان يكون بسبب انتقال الزمان وعدم استقراره وذلك دفني لان الزمان متصل واحد في نفسه ومتناه بهذا الاعتبار واحد لا تنكسر فيه فصلا عن الانتقال واذا فرض قسمة فالحده المشترك بين الزمانين هو الآن فالانتقال الحاصل في الامور الواقعة بسبب انتقال الزمان وعدم استقراره يكون دفنياً وعلى هذا اندفع اليراد للذكور بقوله ويرد عليه الخ وهو ظاهر وثانيهما الانتقال الحاصل بسبب تغير الامور الواقعة فيه وهذا الانتقال لا وقع فيه التغيران كان التغير فيه آتياً فالانتقال من متى آتٍ وان كان تدريجياً فتدرجياً فلمنص كلام الشيخ في النجاة انه لا يقع الحركة في متى بالذات وفي الشفاء ان الانتقال الحاصل فيه بسبب تغير الزمان وعدم استقراره دفني والانتقال الحاصل فيه بسبب تغير الامور الواقعة فيه يتبع لما فيه التغيراته لا انتباه من كلام الشيخ وانه غير متغير في وقوع الحركة في متى كما يوجه عبارة المتن واعتقده بعض القاسرين ( قوله فلا يستعمل بالمفهومية ) أي لا يعقل عروض شيء الا بعد اعتبار التغير في شيء فلا يكون مستقلاً بالحركة

( قوله وقد عرفت ما فيه ) قد عرفت اندفاعه بما حرره

( وكذا الملك ) فانه أيضاً مقوم نسبة قائمة بموضها في التبدل والاستقرار ( وأما )  
 مقولنا ( أن يعمل وإن يفسد فثبت بمفهوم فيهما الحركة والبقاء ) قول هذا المثلث  
 ( بأن المتقل من التسخن لا يتغير ) مثلاً ( لا يكون تسخنه بالياً ولا لزم التوجه الى  
 الضدين مما ) لان التبرد توجه الى البرودة والتسخن توجه الى السخونة ومن المحال  
 أن يكون الشيء الواحد في زمان واحد متوجها الى الضدين وإذا لم يكن التسخن  
 باتياً فالتبرد لا يوجد الا بعد وقوف التسخن ( فينهما زمان سكون ) كما بين الحركتين  
 الايتين المتضادتين فلا يكون هناك حركة من التسخن الى التبرد على الاستمرار وكذا

### ( عبد الحكيم )

( قوله وكذا الملك فانه الخ ) هنا قيل غير تام لورود النقض بالنع المذكور سابقاً وفي الشفاء اما  
 قوله الجدة فاني الى هذه النية لم أختصها وتسمى يقال ان هذه المقولة تدل على نسبة الجسم الى ما يشمل  
 ويلزمه في الاشتغال فيكون تبدل هذه النسبة على الوجه الاول اما هو يضم الطاوى وفي المكان فلا  
 يكون فيها على ما أفتان لذاتها وأولا حركة وأورد عليه ان تبدل السطح الحارى حركة انية للحيط  
 موجبة لتبدل تلك الحائط لكل الحركتين ثابتة وليست هناك حركة واحدة تنسب الى أحدها بالذات والى  
 الآخر بالعرض والجواب ان ليس للرد بالحركة الذاتية والعرضية ههنا ما هو المشهور بل الحركة الواحدة  
 في نفس المقولة بذاتها والواقعة فيها تبع الاخرى وان كانت ذاتية

( قوله فثبت بغضهم الخ ) قالوا ان الشيء قد لا يفعل ولا يتعمل ثم يتدرج يسيراً يسيراً الى ان  
 يسير يفعل ويتعمل فيكون ان يفعل وان يتعمل غاية لذلك القدر حيثما مثل السواد فان غاية السواد كون  
 الشيء قد يتغير من ان لا يكون يتعمل بالحيز ويشمله الى ان يتعمل بالحيز أو يشمله ويكون ذلك قابلاً وان  
 الاعمال قد يكون بطيئاً ليتدرج يسيراً حتى أن يسرع ويتشد وبالعكس والجواب عن الاول ان تلك  
 الحركة ليست في النفس والاعتماد في كسباب الهيئة التي بها يصح ان يتعمل وان يتعمل وعن الثالث  
 الثاني ما سألني من انه لا بد في ذلك الاشتغال بسكون والا لزم التوجه الى الضدين وعن الثالث  
 ان ذلك استحالة من سرعة بالتعمل يسيراً يسيراً ولا في ان يتعمل وان يتعمل

( قوله ومن المحال ان يكون الشيء لرح خ ) لا يخفى ان اللازم ما ذكره للتأخر اجتناب التوجه  
 الى التسخونة مع اجتناب التوجه الى البرودة ولا تصديق التوجه الى شيء وبين التوجه الى ضده فالسوابق  
 ما في الشفاء انه لو كان التسخن باقياً حين لاحت الى التبرد ومعلوم ان الاشتغال الى التبرد من طبيعة  
 التبرد والبرد أخذ من طبيعة التبرد لزم ان يخفى عند قصر الخ بقصد الرد معاً وهذا محال

الحال في التسخين والتبريد ولقائل أن يقول ان التسخين له مراتب مختلفة في القوة والضعف فيجوز أن ينفصل التسخين من مرتبة الى أضعف منها وهكذا الى أن يصل بالتدرج الى مرتبة من مراتب التبريد فلا يلزم التوجه الى الضدين ولا انقطاع الحركة في انتقالها بل عند انتهائها (والحق أنهما) أي الحركة فيهما (تبع الحركة) في غيرهما لانهما أيضاً حالتان نسبتيان فلا يستقلان في الثبات والتغير فالحركة فيهما تابعة للحركة (أما في القوة ارادة كانت أو طبيعة أو في الآلة واما في القابل) وذلك لان الزمرة قد تنسخ يسيراً يسيراً والطبيعة قد تنحور كذلك والآلة قد تكمل هكذا في جميع هذه الصور بتبدل الحال أولاً اما في الارادة أو في الطبيعة أو في الآلة على سبيل التدرج ثم يتبعه التبدل في الفاعلية كذلك وأما القابل فربما ينتقص قبوله واستعداده لتمام القتل شيئاً شيئاً فتنزع الحركة فيه أولاً وتبعه الحركة في الفاعلية وأنت خير بان التبدل في التأثير يستلزم التبدل في التأثير فتنع الحركة في القولين تبعاً **في المقصد الرابع** الدالة للحركة الطبيعية ليست هي الجسمية

( قوله ولقائل أن يقول ) يعني ان هذا البيان إنما يتم في صورة الانتقال من التسخين الى التبريد اما في صورة الانتقال من شديد الى التسخين ضعيف فلا توجه حيث ان الى الضدين وفيه ان الاختلاف بالشد والضعف يوجب الاختلاف بالنوع فالتدريج والضعف من السخونة نوعان داخلان تحت مطلق السخونة لا يجتمعان في محل واحد فالوجه اليها توجه الى الضدين المشهورين وان لم يكن توجهها الى الضدين الحقيقيين لعدم غاية الخلاف بينهما (قوله لانهما أيضاً الخ) الصواب لانهما لا يمتثلان الا ما يمين لقوله فهما تابعا لتلك القوة في الانتقال الدقي والتدرجي (قوله الدالة للحركة الطبيعية الخ) أي الحركة الطبيعية الموجودة في الاجسام أي حركة كانت لها سيجي من قوله وهكذا نقول في الكميات لكونها ممكنة موجودة لابد من علة تامة يقتضي وجودها اقتضاء تاماً لذلك الدالة ليست الجسمية ولا الطبيعية فقط بل الطبيعية مع الحالة الغير الملائمة ومقابل ان الطبيعة مع تلك الحالة للحركة لا تختلف في مثل الحجر المكن في الهواء فتدفع لان الكلام في الحركة الموجودة

(قوله ولقائل أن يقول الخ) وأيضاً الدليل المذكور يقتضي باستحالة الجسم من السخونة الى البرودة بان يقال المتحرك من السخونة الى البرودة لا تكون سخونه باقية والا لزم اجتماع الضدين واذا لم تكن السخونة باقية فالبرودة لا تكون الا بعد وقوف الحركة في السخونة فيهما زمان سكون كباقي الحركتين الا بينهما التصادم فلا يكون هناك حركة من البرودة الى السخونة على الاستمرار (قوله ليست هي الجسمية) أي ليست نفس علة تامة للحركة ولا علة مستلزمة لها هذا هو ظاهر من الدليل وبه صرح في حواشي حكمة العين وفيه بحث لان العلة بأي معنى نقي عن الجسمية هي المثبتة للجسم مع مقارنتها بحالة غير ملائمة والا خرج الكلام عن سنن الانتظام وأنت خير بان الطبيعة مع



والأدانت الحركة بدوامها أي بدوام تجسبه وامتدادها على الأجسام لأن مقتضى ذات الشيء وحدها يبقى يتقائها (ويشخصه عامة للأجسام) كلها (والحركة منتصة) بعضها غير عامة لها فإن من الأجسام ما هو ساكن دائماً (وأيضاً يلزم) على تقدير كون الجسمية عامة (اتحادها في الجهة) أي اتحاد الأجسام كلها في جهة الحركة الطبيعية (واللازم باحتمال) لأن جهات الحركات الطبيعية مختلفة فبعضها إلى الفوق وبعضها إلى التحت وهذا من الدلائل مبينان على اشتراك الجسمية بين جميع الأجسام وسيأتي الكلام عليه (وأيضاً فلاشك)

(قوله والا دامت الحركة بدوامها) دواماً ضرورياً لا امتناع تخلف المعلول عن العلة التامة فيكون ممتصاً مع أن كل جسم يمكن سكونه لأنه يمكن حصوله في حيزه الطبيعي فادفع البحث الذي أوردته بعض الناظرين مع أنه يتبع بطلان التالي في الأجسام التي ليس لها سكونها فكلما تكون متحركة دائماً فلا يلزم بطلان التالي في جميع المواضع

(قوله وهذا من الدلائل الخ) بخلاف الأول فإنه غير مبني عليه كما عرفت

[قوله وسيأتي الكلام عليه] أي على اشتراك الجسمية

تمام الحالة ليست عامة مستلزقة للحركة تتخلف في مثل الحجر الساكن في الهواء فقرأ وأدراك انتفاء المنافع في الحالة الثابتة للملازمة مما لا يرضى به منتصف تقدير

(قوله والا دامت الحركة بدوامها) في بحث لا يتبع بطلان التالي في الأجسام التي لم يشاهد سكونها فقلما تكون متحركة دائماً فلا يلزم بطلان التالي في جميع المواضع فإن قلت إذا ساكن بعض الأجسام علمنا أن التحرك ليس الجسمية واللازم من اشتراكها في الجسمية اشتراكها في الحركة قلت هذا عود إلى الدليل الثاني في التحقيق على أن هذا الدليل متى على اشتراك الجسمية بين جميع الأجسام وقد صرح الشارح بأن الدليل الثاني والثالث مبنيان على القبح منه أن لا ابتداء في الدليل الأول والا فلا وجه لتخصيص أهم الأهم أن يبنى كلامه على ما شتر بين فلاسفة من أن الحركة الطبيعية لا يجوز أن تكون مستبعدة واللازم كون المطلوب بالطبع مبرهاً قد بين أن تكون مستبعدة ولا يجوز بدوامها إما إذا لم ترجع فلتأثير الأبعاد وإما إذا رجعت فتوجب تخلل سكون بين كل حركتين وأنت خبير بأن هذا المشترط منقوض بالحركة المستقيمة البصر التي كحد من حدود المسافة تقطع الحركة عنده وقبح بحث لجواز أن يكون الجسم المتحرك قد مضى بالذبح ولا يصل إليه وعلى تقدير وصوله إليه إنما يلزم سكون الجسم عند حصوله في ذلك من غير آخر ولا بد لا بد من دليل فإن قلت الكلام في الحركة الطبيعية وهي المستقيمة كما نيت عليه ونطلب بها ليس إلا الحصول في المكان الطبيعي فإن وصل إليه فاعلم وكذا أن لم يصل لاذنوبت في غير النهاية قلت قد أسرت إلى أن الحركة الطبيعية لا يلزم أن تكون مستقيمة ولو سلم فكيف حتم في الاستدلال على لزوم الانتهاية بناء على حصول المطلوب

أي الحركة التي عليها الجسمية (إما المطلوب تنتظم) الحركة (عنده) أي عند حصول ذلك  
 المطلوب (مع بقاء الجسمية) التي هي عناصرها (فيلزم النتائج) أي مختلف المألوف عن علته  
 (وإما لا المطلوب) فتحرك الجسم حينئذ (إما إلى جميع الجهات) ممّا (وإنه محال) بالضرورة  
 (وإما إلى بعضها) وإنه ترجيح بلا مرجح وليست علة الحركة الطبيعية هي (الطبيعة) وحدها  
 (أيضاً لأنها ثابتة) مستمرة (فيلزم ثبات معلولها) الذي تقتضيه لذاتها (والحركة ليست  
 ثابتة) لما عرفت من أنها متجددة متعضية ويلزم أيضاً دوام الحركة بدوام الطبيعة فيمتنع  
 أن يكون على الأجسام المتحركة بالطبع فلا يكون شيء من الامكنة طبيعياً (بل هي حالة  
 غير ملائمة) أي بل العلة للحركة الطبيعية هي الطبيعة مع مقارنتها لحالة غير ملائمة لها فإن

(قوله فتتعلق الحركة عند) أي يمكن اتصال الحركة عند حصول المطلوب مع بقاء العلة الثابتة وهو يستلزم  
 إمكان مختلف المألوف عن العلة الثابتة فاندفع ما توهم من أنه يجوز أن لا يصل إليه وعلى تقدير وصوله إنما  
 يستلزم سكون الجسم عند حصوله لو لم يكن له مطلوب آخر ولا بد لابطالها من دليل على أن تجدد المطلوب  
 إنما يكون من علة له مشعور

(قوله لأنها ثابتة) إما في نفسها أو باعتبار الأول الذي هو مقتضى ذاتها وهي اللسبة إلى حد المسافة  
 (قوله هي الطبيعة الخ) وإنما لم تكن الجسمية مع الحالة الغير الملائمة علة لها لأن الآثار المختصة لكل  
 جسم لا بد لها من علة مختصة

(قوله لأنها ثابتة الخ) هذه العلة جارية في غدهم كون الجسمية علة للحركة لكن فيه بحث لأن الوجود  
 المحتاج إلى العلة هو الحركة بمعنى التوسط وهو أمر واحد مستمر من أول المسافة إلى آخرها والمتغير  
 نسبته إلى الحدود المسافة وإن أراد أن دوام علة الحركة يستلزم دوام معلولها بأحواله من وضعه وإين  
 وغير ذلك فهو متوجع لا بدل عليه ضرورة ولا برهان كيف والحركة لا بد لها من مقتضى البتة فإن كان  
 قار الذات ظهر بطلان هذه الإرادة وإن كان غير قار فنقل الكلام إلى مقتضيه إذ كل غير قار الذات مفتقر  
 البتة إلى مقتضى لامتناع كونه واجباً والتسلسل محال فيلزم الانتهاء إلى شيء غير قار يكون مقتضيه قاراً فأكمل  
 (قوله هي الطبيعة مع مقارنتها الخ) اعترض الإمام في الملخص بأنكم إذا جوزتم اقتضاء الطبيعة  
 للحركة بشرط زوال حالة ملائمة فليجوز مثل ذلك في اقتضاء الجسمية قال الكاظمي حياً عنه وإنا نل أن  
 يقول هذا الكلام لا يضر المستدل لأن غرضه أن يبين أن المحرك ليس هو الجسم لذاته وعلى الوجه الذي  
 ذكرتم لا يكون المحرك هو الجسم من حيث هو جسم بل الجسم مع زوال حالة ملائمة نعم لو كان الفرض  
 أثبت قوة قائمة بالجسم بحركة إما كان الأمر كما ذكره وليس الفرض ذلك وأنت خير به لأنه لا يلزم من  
 عدم كون الجسم من حيث هو علة للحركة استنادها إلى الطبيعة بشرط المذكور كما قلناه اللهم إلا أن يقال  
 اعتبارها أولى لمصنوسها ومهوم الجسمية ولذا أسند إليها لا بطريق الوجوب بقى هنا بحث وهو أنهم

تلك الحالة (ترك طلبا للملام) أما في الآين فكما لجبر المرى الى فوق وأما في الكيف  
فكالماء المسخن فسر وإنما في الكم فكما القابل ذوقا سرانيا فإن هذه الحالة المتنافرة من دامت  
بأنية كانت الطبيعة حركة لجسم لترده الى الحالة للالاشة وتختلف اجزاء الحركة بحسب  
اختلاف القرب والبعد من تلك الحالة المطلوبة فاذا أوصت الطبيعة اليها انقطعت الحركة  
الطبيعية لانتهاء أحد جزئي عنها أعنى مقارنة الحالة التير للالاشة هكذا قالوا (و) يتجه عليهم  
ان يقال (للملام غاية) مطلوبة (ولا تصور) الناية (الا في الحركة الارادية) اذ لا بد من  
الشعور بالناية حتى يمكن طلبها فلا تكون الحركة الطبيعية التي لا شعور معها طلبا للملام  
واذا لم يكن للطبيعة مطلب بقي ان تكون هي مع الحالة التي لا تلائمها مقتضية للحركة  
(وفيه اشكال اذ ليس الحركة) الطبيعية (الى جهة حينئذ اولى من) الجاهة (الاخرى) وقد  
يجاب بان ثبوت الناية لا يتوقف على الشعور والارادة وتلخيصه ان الفعل اذا ترتب عليه  
أمر ترتباً ذاتياً بسى غاية له فان كان له مدخل في اتمام الفاعل على ذلك الفعل يسمى  
غرضاً بالقياس اليه وعة نائية بالقياس الى الفعل فائدة النائية هي الحاجة الى الشعور دون  
الناية فانها قد ثبتت بلا شعور اذ لا بد في أن يكون بعض الامكنة ملائماً لبعض الاجسام  
فاذا فرض خارجاً عن مكانه لللائم له انتفى طبيعة الحركة اليه وتكون هذه الحركة طلباً  
طبيعياً لتلك المكان لا ارادياً موقوفاً على الشعور والارادة وكذا تقول في الكيفيات  
والكميات وملائمة بعضها لبعض الاجسام (ويعلم من ذلك) الذي مر ذكره في الحركة

(قوله اذ لا بد من الشعور الخ) وأنهم أي الحكماء لا يثبتون الشعور للطبيعة على ماقرر عندكم من

قصة الحركة

صرحوا في كثير من نصوص بين فاعل جميع الحوادث المنعبرة هو الفعل الفاعل لا غير فاعلة التفاعلية  
للمحركة الطبيعية على ما هو المتعارف وأما الطبيعة مع المتارنة المذكورة فليست علة فاعلية لها ولا علة تامة  
لم يحتمل أن تكون علة مستمرة لها قليتهم

(قوله اذ لا بد من الشعور بالناية حتى يمكن طلبها) قد يجاب بالترام ان فاعل شعورنا انتباهنا غاية  
ما في الباب ان شعوره صنف منهم من أثبت هذا الاحتمال في جميع الاجسام البسيطة والحركة حتى  
ذكر انه شعور بدني لا يتخلل بتحرك في جهة بعض الذكور في حالة كان الريح الى خلاف تلك  
الجهة وكذا ميل مرقع لانتجار الى صوب الماء في الانهار وانحرافها في العمود عن الجدار الجاري وهو  
بما يؤكده الظن بل يثبت شعورها وادراكها في الحركات

الطبيعية (أن الدالة للاحركة الارادية ليست هي النفس لذاتها وعدم اختلافها) يعني أن النفس ثابتة مستمرة فلا تكون وحدها علة للاحركة التي هي متجددة غير ثابتة والنفس غير مختلفة في نوع واحد من الاجسام ذوات الانفس مع اختلاف الحركة الارادية في ذلك النوع بل في فرد منه (ولا أيضاً هي التصور الكلي) الجاصل للنفس (لان نسبته الى الحركات الجزئية سواء) وكذا الارادة الناشئة من التصور الكلي لا تكون الا كلية متساوية النسبة الى جزئيات الحركة فلا يصدر شيء من تلك الجزئيات عن النفس مع تصورها وادائها الكليين (بل انما هي) أي علة الحركة الارادية (تصورات جزئية) يترتب عليها ارادات جزئية فالماضي نحو بئداده في كل خطوة ارادة جزئية تابعة لتصور جزئي قالوا ان الحركة الاختيارية الى مكان تتبع الارادة متعلقة بمجموع تلك الحركة ثم ان المسافة التي لتلك الحركة يمكن أن يفرض فيها حدود جزئية تجزئ بها المسافة الى اجزائها الجزئية فالمتنحر كيتحتاج

(قوله تصورات جزئية) وحمول تلك التصورات في الخيال لا يتوقف على وجود تلك الحركات في الخارج حتى يلزم الدور لانا نخيل صوراً لاجود لها في الخارج على ماقرر عندهم من أن الصور الخيالية قد نجح من خارج وقد نجح من داخل كما في المقامات

(قوله فالتحرك الخ) وما أورد عليه من أن هذا خلاف الوجدان فانا حاولنا أن نحرك في مسافة معينة تصورتنا تلك للمسافة والحركة على الاحتمال وأما تصور كل جزء من أجزاء المسافة والحركة الواقعة فيه فكلا وجوابه اما لا نشكر تصور الحركة المطلقة لكن دل البرهان على ان ذلك التصور والارادة المعنية عنه لا يكفي في صدور حركة معينة واقعة في جزء من المسافة بل لا بد من تخيل جزئي لذلك وعدم وجداننا لذلك بواسطة أنه صار تلك التخيل والارادة الجزئية ملكة للنفس يدل على ذلك أنه لو اتفعل التخيل والارادة في أثناء الحركة تنقطع الحركة وتفصيل هذا المطلب يطلب من شرح الاشارات والمحاكمات

(قوله بل انما هي تصورات جزئية) فيه بحث لان ادراك الجزئي من حيث الجزئية والتشخيص لا يمكن الا بالحواس الظاهرة وادراك الحواس موقوف على وجود المحسوس فان لعدم لا يحس فتصور العقل الجزئي من حيث هو جزئي موقوف على وجوده فلو توقف وجوده على العلم به من هذه الطبيعة كان دورا فالحق ان تصور افراد الكلي والتفصيل اليها على الاجال كافيان في صدورها عن الخيال

(قوله فالتحرك يحتاج الخ) قيل هذا مما يكذب الوجدان عند الانصاف فانا اذا أردنا أن نحرك في مسافة معينة تصورتنا تلك المسافة والحركة فيها على الاجمال وأما تصور كل جزء من أجزاء المسافة بخصوصه والحركة الواقعة فكلا فالحق ان الحركة من المبدأ الى المنتهى أمر واحد بسيط لا اختام فيها أصلاً يكفي في صدورها تخيل المسافة بأسرها اجلا وارادة الحركة عليها ولا حاجة الى تخيل الحدود

بعد الارادة المتلقة بمجموع الحركة الى ان ينجلي حتماً معيناً وتثبت عنه ارادة جزئية متعينة بقطع ذلك الجزء من المسافة التي تقسم بذلك الحد وهكذا تنوال التخييلات المستتمة للارادة والحركة فتتصل الارادات في نفس والحركات في المسافة ولو فرض انقطاع التخييل انقطعت الارادة والحركة وساعتها للحركة القسرية فهي القوة التي أحدثها القاسر في التحريك في المقصد الخامس ثم الحركة تخفى أمورا ستة (الاول ما به) الحركة (أي سببها الفاعل) فان الحركة أمر يمكن الوجود فلا بد لها من علة باعطية (الثاني ماله) الحركة (أي محلها) فانها عرض فلا بد لها من محل تقوم به (الثالث ما فيه) الحركة (أي للقوة من المقولات) الاربع المتقدمة (الرابع منتهى) الحركة (أي المبدأ الخالص ماله) الحركة (أي المنتهى وذلك) أي انتهاء الحركة نبوت المبدأ والمنتهى بالفعل أعني يكون (في الحركة المستقيمة واماني) الحركة السندرية (الملككية فلا يكون) نبوتها (ألا بالفرض) اذ ليس هناك وضع هو مبدأ الحركة أو متهاها فلا يحسب الفرض كما هو (السادس المقدار أي الزمان فان كل حركة) تكون (في زمان بالضرورة) وانتهاء الحركة لهذه الامور الاربعة من حيث انها انتقال من حالة الى أخرى تدريجاً في المقصد السادس ثم قد علمت (أنا) ان الحركة متصلة بامور ستة فوجدتها متعينة بوجدتها) أي بوحدة هذه الامور الستة لا يثيرها (ضرورة ووجدتها) أي وحدة الحركة (ثم قد علمت) في مباحث الوحدة (اما شخصية أو نوعية أو جنسية ففيه) أي في بيان وحدتها (ثلاثة أبحاث) أحدها في وحدتها الشخصية ولا بد فيها من وحدة ماله (الحركة) (فمن) المرض (الواحد بالشخص محل واحد بالشخص) أيضاً (ضرورة أنه لا يقوم المرض) الواحد بالشخص (بمحليين ولا بد) أيضاً في وحدتها الشخصية (من وحدة ما فيه) الحركة أعني المقولة (اذ التي) الواحد قد يستحيل وينبغي (في زمان كونه قاطعاً المسافة) فيكون كل (من الاستحالة والنمو وقطع المسافة (حركة) على حدة (وان اتحاد المحل) وتما تمددت الحركة هنا مع اتحاد

[قوله اذ ليس هناك الخ] لكون الحركة الشخصية زمنية بجهة عدمه

الفروضة عليها وتوجه القصد اليها بخصوصها اذ ليس هناك حركات متعددة بل حركة واحدة جزئية وان وقع في أثناء الحركة تخيلات وارادات لبعض الاحياء ذلك الاسباب أجزاء ثابتة واقعة في تلك الاوقات لاحتياج الحركة اليها

( من حيث اختلف ما فيه ) الحركة اختلافا جنسيا موجبا لاختلاف الحركة بالجنس كما سيأتي ( بل قد يمرض له ) أي للشيء الواحد ( أنواع ) الاستحالة كالتمسخ والنسود والتروح ) في الفسادة مثلا فتعدد الحركة لاختلاف ما فيه بحسب النوع وان اندرجت تلك الانواع في جنس واحد هو الكيف المحسوس بل نقول اذا تعددت المسافة وما في حكمها بحسب الشخص تعددت الحركة بحسبه لان الحركة في مسافة تقاير الحركة في مسافة أخرى قطعا ( ويتبع ذلك ) أي وحدة ما فيه الحركة ( وحدة ما منه وما اليه اذ لو اختلف المبدأ والتمهي لم يكن ما فيه واحدا بالضرورة ) فوجدتهما تابعة لوحدة ما فيه فاشتراط وحدة ما فيه ينفي عن اشتراط وحدتهما ( ولا يكتفي في الوحدة ) الشخصية للحركة ( وحدة ما منه وما اليه دون اعتبار وحدة ما فيه لجواز اتحادها بالشخص مع تعدد الحركة بأن تكون الطرق مختلفة ) فيما بين مبدأ معين ومنتهى معين ( كما يتوجه الجسم نارة من اليباض الى النيرة الى العودية الى السواد و ) نارة ( منه ) أي من اليباض ( الى الصفرة الى الخضرة الى النيلة الى السواد و ) نارة ( منه ) الى الحمرة الى القمعة الى السواد فالحركة من اليباض الى السواد المعينين يمكن أن تفرض على هذه الوجوه فيكون المبدأ والتمهي واحدا مع تعدد الحركة بواسطة تعدد ما فيه وكذا الحال فيما اذا سلك الجسم من مبدأ معين الى منتهى معين نارة على الاستقامة ونارة على الاستدارة فظهر أن اعتبار وحدتهما لا ينفي عن اعتبار وحدة ما فيه كما كان اعتبار وحدته مغنيا عن اعتبار وحدتهما \* ولقائل أن يقول اذا لم يلاحظ وحدة الزمان لم تكن وحدة ما فيه مستزمنة لوحدهما ولا اختلافهما مستزما لاختلاف ما فيه فان جسما واحدا قد يتحرك في مسافة واحدة نارة صاعداً ونارة هابطاً وإذا لوحظ وحدة الزمان كان وحدتهما مقتضية لوحدة أيضاً ( ولا بد ) في وحدة الحركة ( من وحدة الزمان اذ الحركة في زمان غير الحركة في زمان آخر ضرورة وذلك بناء على أن العدوم لا يلا بد بعينه ) فانه لو جوز اعادته كذلك لجاز أن تكون الحركة في زمان عين الحركة في زمان آخر فظهر أنه لا بد للحركة في وحدتها الشخصية من وحدة الموضوع بالشخص ومن وحدة الزمان ومن وحدة ما فيه وليست وحده لازمة لوحدهما لما مر من وقوع الاستحالة والتمو وقطع اللسان في جسم واحد في زمان واحد واذا اتحدت هذه الثلاثة اتحد المبدأ والتمهي أيضاً

وكانت الحركة واحدة شخصية قطعاً ولو اعتبر وحدانية مع وحدة الجمل والزمان لكني  
ولهم وحدة مانيه كما أشرفنا اليه الا ان اعتبار الثلاثة أولى من اعتبار الاربعه والمآل فيها  
واحد وهو أنه لا بد في تشخيص الحركة من وحدة أمور خمسة من تلك الستة لان  
اختلاف واحد منها أي واحد كان يستلزم تعدد الحركة كما لا يخفى (واما وحدة المحرك فلا  
عبرة به) في كون الحركة واحدة شخصية (فان المتحرك يحركه ما قد يحركه محرك آخر  
قبل انقطاع حركته والحركة) الصادرة عنها (واحدة) شخصية (متصلة) اتصال المسافة  
(ولا يتميز) في تلك الحركة (بوجوب الانشائية) فيها (غير يتوهم من استناد بعضها الي

[قوله واحدة شخصية إلخ] في الشك ان الشرط في وحدة الحركة هو أن لا يكون زمانها ومكانها  
متغيرين بالفعل لا أن يكون بحيث لا يتغيران بالفعل ولا بالقوة فالحركة تعدد من الحركتين واحدة بالشخص  
وان كانت متفقة بالنسبة الى الحركتين كقصة الحركة الفسقية بالنسبة للشرق والغروب كما في التشرح  
الجديد للتجريد من أن مجموع الحركة التي بعضها مستند الى محرك وبسببها الى محرك آخر لا تعدد في  
محركها لان محركها مجموع الحركتين لكل واحد منهما ومجموع الحركتين واحد بالشخص وهم ثلث من  
اعتبار الحركة الواحدة الشخصية للثلاثة فيالهم باعتبار النسبة الى حركتين مجموعاً مركباً من بعضين  
منسوب أحدهما الى محرك والآخر الى محرك آخر قال والصواب في تحليل هذا المطلب أن يقال ان  
حجراً واحداً بالشخص اذا تحرك بالنسبة في مسافة معينة من مبدأ معين الى منتهى معين في زمان معين  
لا يختلف حركة هذه بان رايه زيد أو عمرو أو غير ذلك وهو موقوف بالضرورة والسري في ذلك ان  
الاستناد الى المؤثر لا يدخل له في تشخيص الأثر ولذا اتفقوا على جواز تولد عتين مستقلتين على واحد  
بالشخص ابتداء وعلى سبيل البديل انتهى ان اللازم مما ذكر ان لا يكون وحدة الحركة لمعين بخصوصه  
معتبراً في وحدة الحركة لا ان يكون وحدة محرك معين أي معين كمنه في وحدتها لتدبر

(قوله والحركة الصادرة منها واحدة شخصية) فيه بحث لانه يدعي ان المراد بالحركة الواحدة  
بالشخص مجموع الحركة التي بعضها مستند الى محرك والبعض الآخر مستند الى محرك آخر وهو الظاهر  
من كلامهم فلا شك في انه لا تعدد في محركها لان محركها مجموع الحركتين لا كواحد منهما ليكون المحرك  
متعدداً ومجموع الحركتين واحد بالشخص وكل واحد من الحركتين جزء من هذا المحرك الذي هو واحد  
بالشخص بلا اشتباه فالصواب في تحليل هذا المطلب أن يشترط حجباً واحداً بالشخص اذا تحرك  
بالنسبة في مسافة معينة من مبدأ معين الى منتهى معين في زمان معين لا يختلف حركة هذه بان رايه زيد أو  
عمرو أو غيرهما وذلك معلوم بالضرورة والسري في ذلك ان الاستناد الى المؤثر لا يدخل له في تشخيص  
الأثر ولذلك اتفقوا على جواز تولد عتين مستقلتين على موقوف واحد بالشخص ابتداء على سبيل البديل

عرك والبعض الى) عرك (آخر ولا تجزى فيها بالفعل ولا فصل) بسبب اختلاف الاستناد  
 ألا ترى ان الحركة الفلكية مع اتصالها في نفسها يمرض ثلثا تقاسمات وحمة بحسب الشروق  
 والنروب والمسامات وذلك لا يبطل وحدتها الشخصية فان قيل الحركتان ان لم يكن له  
 أثر لم يكن عركا وان كان له أثر فان كان أثره عين أثر الحركتين الاول ثم تحصيل العاقل  
 واجتماع مؤثرين على أثر واحد شخصي وان كان غيره فقد تعدد الاثر ان أعني العركتين  
 قلنا فلتأخر ان الاثرين متباينان وذلك لا يبطل الوحدة الشخصية الاتصالية (وثانيها) أي ثاني  
 الابعاث (في وحدتها النوعية ولا يخفى أن ما يمتد في الوحدة النوعية بمض ما يمتد في  
 الوحدة الشخصية) وذلك لان الشخص هو النوع مع قيود مشخصة له (وهي) أي ما يمتد  
 من الوحدات في الوحدة النوعية هي وحدة (ما فيه و) وحدة (ما منه و) وحدة (ما اليه)

(قول سولا فصل بسبب اختلاف الاستناد) أي لا فصل في الخارج بسبب هذا الاستناد حتى نبطل  
 الوحدة الشخصية للحركة فلاحقا البعض وهي بعض يمرض بالحركة بالقياس الى الحركتين  
 [قوله ان الاثرين متباينان الخ] بنفسها في الحركة بمعنى التقطع وباعتبار اللبنة الى حدود المسافة  
 بمعنى التوسط ولا يستلزم ذلك التباين الوهمي تعدد الزم والحركة في الخارج لان وحدتها الشخصية  
 لا تبطل بدون الفعل بالفعل باعتبار المسافة أو باعتبار الزمان فتدبر فانه قد خفي على بعض الناظرين

(قوله قلنا فلتأخر ان الاثرين متباينان الخ) سياق كلامه هنا يدل على ان مراده بالحركة التي حكم  
 بوحدها الشخصية مع تعدد الحركتين هو الحركة بمعنى التقطع اذ لا تبطل بالحركة بمعنى التوسط فيتعدد  
 الاثر باعتبار ان أضاف بعض الاستناد مستند الى عرك والبعض الآخر الى عرك آخر وأنت خبير بان  
 المراد بالحركتين هنا هو السبب الفاعل للحركة لان أحد الاشياء الستة يتعلق بوحدها الحركة ، والقائل  
 كأدل عليه صريح كلامه في المقصد السابق وان الحركة بمعنى التقطع أمر مستحيل التحقق في الاعيان كما  
 صرح به في المقصد الثاني من هذا الفصل ولا يحتاج الى القائل كما دل عليه تعليقه في المقصد السابق هنا  
 الاحتجاج بقوله فان الحركة أمر يمكن الوجود فلا بد لها من علة فاعلية أهم الا أن يكون مراده هنا  
 الحركة بمعنى التوسط ومراده البعض للمستند الى الحركتين بعض نسب الحركة الى حدود المسافة فان قلت  
 اختلاف السبب من لوازم وجود الحركة بمعنى التوسط وقد قرر عندهم وصرح بالشارح في حواشي  
 مرفقات شرح المطالع ان تأثير التفاعل في نفس الوجود ولا دخل له في لوازم الوجود قلت لو سلم فلوازم  
 وجودها مطلقا اختلاف السبب لا اختلاف الخصوص يتي هنا اشكال أخرنا فيه في المقصد الثاني من  
 هنا الفصل فليرجع اليه على أن الكلام في تعدد فاعل الحركة ولا تعدد لتفاعل نفس الحركة على هنا  
 القرض والحقي ان المقام محل الكلام



فان هذه الامور الثلاثة اذا اتحدت بالنوع كانت الحركة واحدة يتوحد واذا تنوعت كانت الحركة متنوعة ( اذ لو اختلف ما فيه ) الحركة بحسب النوع ( يمكن كل ) من المركبات الواحدة في تلك الانواع المختلفة ( نوعان من الحركة ) وان اتحد مات وما اليه اما في الكيف فمثل ان يأخذ الجسم في الحركة فارة من البياض الى الصفرة الى الخرة الى الغنمة الى السواد واخرى من البياض الى الفستقية الى الخضرة الى النيلة الى السواد فان ما فيه الحركة ههنا تختلف بالنوع وكذا الحركة مع اتحاد البدأ والنتهي بالنوع واما في الين فمثل ان يتحرك الجسم من مبدأ الى منتهى معين فارة على الاستقامة واخرى على الاستدارة فان المستدير والمنعرج مختلفان بالماهية لا بالموارض فذلك العركتان الواحدتان عليهما واذا كانت الحركة مختلفة بالنوع لاختلف ما فيه مع اتحاد مات وما اليه فاختلافها بالنوع لا يختلف ما فيه منضمما الى اختلافهما كان اولي ( كالسود والنسخن ) فلهما مختلفان بالماهية لا اختلاف الامور الثلاثة فيها ( وكذلك ما فيه وما اليه ) فلهما اذا اختلفا بالنوع اختلف ماهية الحركة ( وان اتحد ما فيه كالصاعدة والمابطة ) في الحركة الالينية ( ولا يخفى والتبرد ) في الحركة الكيفية فان العركتين في كل واحدة من هذين للتالين مختلفتان بالماهية لا اختلاف البدأ والنتهي فيهما بالنوع مع اتحاد ما فيه فان قيل تنوع البدأ والنتهي في المثال الثاني ظاهر فان السخونة مخالفة بالماهية للبرودة بخلافه في المثال الاول لان الاختلاف بين المبدئين انما هو باعتبار ان عرض لاحدهما الفوقية وللآخر التحتية وذلك لا يوجب اختلافها في

( قوله كانت الحركة الخ ) لا يعني ان هذا البيان لا يصح عبارة للنوع الظاهر انه تمثيل لانواع الحركة الحاصلة بواسطة اختلاف ما فيه كالثلث الآتي والتقرير الذي ذكره اقتصرح انه لا دلالة في المتن عليه [ قوله لا اختلافهما كان اولي ] بيان ان الاختلاف النوعي فيها يختلف في الامور الثلاثة اولي والحق انهم سبوا من ملينان الترم و غاية التكلف ان يقال المراد كالسود عند اختلاف طرفه كما مر في كلام الشارح وكذا النسخن عند اختلاف طرفه فهما مثالان لتقابل التضاد لصدق حد المتضادين عليهما فيكون الموصوف بواحد منهما معناه للموصوف بالآخر بواسطة هذا العارض

( قوله واذا كانت الحركة مختلفة بشئ الخ ) مقصوده من هذا الكلام دفع اعتراض شارح المتناهد واسلح كلام المنصف فان قوله كالسود والنسخن لا يصح مثلا كما ذكره ولا لان سياق كلامه فيها اذا اتحد البدأ والنتهي واختلف ما فيه والكل مختلف ههنا والواضح ان مقتضى تصديده انتمثيل لا التعليل وان كان المقصود ههنا

الماهية فلما انهما وان لم يختلفا بالماهية لكنها اختلفا بالبدائية والنتهائية وهما متبايلان متقابل  
التضاد وهذا التدركاف في اختلاف الحركة بالماهية كذا في المباحث الشرقية (ولا عبرة) في  
الوحدة النوعية للحركة (بوحدة الحرك) لان الامور المختلفة بالنوع قد تشترك في نوع واحد  
من الاثر (ولما سر) من أن تمدد الحرك ولو بحسب النوع لا يوجب تمداً في الحركة بحسب  
الشخص (واذ لا يوجب) اختلاف الحرك بحسب النوع (اختلاف الشخص في الحركة) فالنوع  
أولي بأن لا يوجب ذلك الاختلاف لان ما يوجب اختلاف النوع يوجب اختلاف الشخص  
بالضرورة من دون عكس كلي (فحركة الحجر الى الملو قسراً و) حركة (النار اليه طبعاً لا  
يختلف بالنوع من حيث هما كذلك) أي من حيث استنادهما الى حركتين مختلفتين بالنوع أعني  
التاسر والطبيعة بل هاتان الحركتان متفتتان في الماهية (ولا) عبرة أيضاً (بوحدة ماله)

(قوله وهذا التدركاف) أي كون موصوف. كل واحد منهما مخالفاً بالآخر كاف لاختلاف الحركة  
في الماهية الواجب في تضاد الحركات ان يكون مبتداه ومنتهاه مخالفاً بالنوع للآخرى ولو بالنوع كما  
سيجي في بحث التضاد

[ قوله كذا في المباحث الشرقية ] لدل الجلالة للإشارة الى انغير مرضي عنده السيجي من ان هذا  
الاختلاف باعتبار مفهوم المبدأ والنتهى متحققة في كل حركة مستقيمة بخلاف حركة أخرى فالمبدأ  
والنتهى مع اتحاد المسافة مع انه لا تضاد بينهما والاتصاف بالبدائية والنتهية فكيف يكون موجبا للتضاد  
وسيجي تحقيقه

(قوله بل هاتان النح) أشار الى أن الحية تمليلية وليست بتقيدية حتى يستفاد منها اختلافها  
بالنوع من حيثية أخرى

(قوله لكنهما اختلفا بالبدائية والنتهائية الخ) فان قلت هنا جار في كل حركة من مبدأ الى منتهى  
والرجوع الى ذلك المبدأ مع أنهم قد صرحوا بان الاختلاف بالماهية ليس الا في المساعدة والمباينة قلت  
لما كان مبدأ السعد والمهبط ومنتهاهما جهتين حقيقتين لا يتبدلان أصلاً فلا يصير الملو سفلاً وبالعكس  
بمختلف سائر الجهات اعتبر ذلك ولهذا لا يمكن اعتبار المساعدة عابطة وبالعكس بخلاف الحركة بمنته وبسرة  
وسينير الشارح في أثناء المقصد التامن الى هذا السؤال وجوابه وأعلم أن قياس العربية كما نقل عن  
الشارح الخفية كالمغنية وأما للصقوي فقد قيل من الاغلاط للشهوة كالمرئى

(قوله بل هاتان الحركتان متفتتان) فائدة هنا الكلام دفع توهم نشأ من قوله لا يختلف بالنوع من  
حيث هما كذلك لانه يتبادر منه وجوب التفرق الى قيد الحية مع ثبوت أصل الاختلاف النوعي باعتبار  
آخر فصرح بان ليس المراد ذلك

الحركة (فان تنوع المحل لا يوجب تنوع الحال) وان كان قد تعدد المحل مضطرب يجب تعدد الحال بحسب الشخص (فسواد الانسان) سواد (الماء نوع واحد) وكذا حركتهما اذا لم يختلف ما فيه وما ليه وما اليه وذلك لان اضافة الحركة بل المرض يمتنع في الموضوع أمر خارج عن ماهيتهما فلا يكون اختلاف المروضات موجبا لاختلافها ولا بوحدة الزمان لانه نوع واحد لا يختلف حقيقة (فلا فائدة في اعتبار وحدته النوعية في وحدة الحركة بحسب النوع بخلاف اعتبار وحدته الشخصية في وحدتها الحقيقية) (فقد تنوعه) واختلافه بالماهية (فهو عارض للحركة) ومقدارها (واختلاف المروضات) بالنوع (لا يوجب التنوع) في المروضات كما ان تنوع المروضات لا يوجب تنوع عوارضها (وبالنها) الوحدة (الجنسية وما يمتد بها) من الوحدات (بعض ما يمتد في) الوحدة (النوعية) لان النوع هو الجنس مع وجود منوعة له (وانما هو) وحدة (ما فيه نقطة فالحركة الواقعة في كل جنس جنس من الحركة) فالحرركات الابدية كلها متحدة في الجنس المال وكذا

(قوله وذلك لان اضافة الحركة الخ) فان قلت لكننا اضافنا الى ما فيه وما ليه أمر خارج عن ماهيتها فكيف يوجب اختلافها بالماهية قلت لما كانت الحركة خروج تنق من القوة الى الفعل تدريجيا كان ما فيه وما ليه وما فيه مقوم ماهيتها فاختلافها يوجب اختلاف ماهيتها باختلاف الحركة والمتحرك فاتها يحتاج اليها في الوجود في الشفاء في الحركة يختلف نوعيتها باختلاف الأمور التي قوتها ماهيتها به ماهي فيه وأيضا ما منه وما ليه فاذا اختلف نوع من هذه اختلف الحركة في النوع

(قوله فهو عارض للحركة ومقدارها) أي بقدر الحركة بها فيقال حركة سفوف أو سبعين فلا يرد ما قيل ان الحركة التي اعتبر في اختلافها الزمان غير حركة الزمان مقدارها فانها حركة تملك الاعظم (قوله فالحركة الواقعة في كل جنس الخ) سواء قلنا ان الحركة المطلقة لمحرك هل ان تكون الحركات مقولة برأسها أو تكون داخلة في احدي القولات أو تكون الحركة في كل مقولة عين تلك القولات فان الحركة يختلف بالجنس بسبب اختلاف القولات الواقعة فيه

(قوله فهو عارض للحركة) قيل هذا ضعيف فان هذا التماثل بالزمان غير تماثل الحركة التي جعل الزمان عارضا لها فانها انما هي حركة التلك الاعظم ولو قيل وان قدر تنوعه فلا خفاء في جواز اساطها بحقيقة واحدة لم يرد هذا ويمكن أن يجرب بان مجموع الزمان يتقدم به حركة الفلك الاعظم وأما أجزاء الزمان فقد يتقدم بها سائر الحركات أيضا كما أشار اليه الشارح في بحث الزمان ولهذا بقدره لزم بحسب اتسام الحركة مطلقا كسائر وهذا التقدير هو المراد بالمروض هنا

(قوله فالحركة الواقعة في كل جنس جنس من الحركة فالحرركات الابدية الخ) لا يخفى أن التقيد بالوحدة الجارية للحركة يتوهم على وحدة ما فيه جلسها بما يتم اذا ثبت عدم جنسية مضيق الحركية - فتمت

الحركات الكيفية والكمية ( وترتب ) أجناس الحركات ( بحسب ترتب الاجناس التي تقع ) تلك الحركات ( فيها ) فالحركة في الكيف جنس هو فوق الحركة في الكيفيات المحسوسة وهي جنس فوق الحركة في البصرات وهي جنس فوق الحركة في الالوان وهكذا الى ان تنتهي الى الحركات النوعية المنتهية الى الحركات الشخصية ( المقتصد السابغ ) الحركات منها ما هي غير متضادة ومنها ( ما هي متضادة وقد علمت ) في مباحث التقابل ( ان لا تضاد الابين الانواع ) الحقيقية ( الداخلة تحت جنس أخير فالحركات المختلفة بالجنس كالنقلة والاستحالة والنمو غير متضادة ) لانها أجناس تجتمع في موضوع واحد في زمان واحد ( وان امتنع اجتماعها حيناً ) من الاحيان ( فلا لماهيتها ) أي ليس امتناعها من الاجتماع في ذلك العين مستنداً الى ماهيتها بل الى أسباب خارجية فلا تضاد بين الحركات المتخالفة الاجناس ( وانما التضاد بين المتجانسة ) للمشاركة في الجنس الاخير ( منها ) أي من الحركات ( فهي الاستحالة كالنمو والتبيض ) فانها نوعان متدرجان تحت الحركة في الالوان ومتشاكلان في الموضوع وبنهما من اختلاف ماهو أكثر مما بين أحدهما وبين

( قوله متحدة في الجنس العالي ) أراد بالمالي ما لا يكون فوقه جنس لاما هو المشهور حتى يرد انه اما يثبت الاتحاد في الجنس العالي اذا كانت تحت الابن أجناس ولم يثبت انما التثبت ان تحته أنواعاً بناء على ان الخط المستقيم والمستدير مختلفان باللمعية كما أشار اليه الشارح سابقاً ويثبت الشيخ في الشفاء بكلام طويل فكذلك الحركتان الواقعةان عليهما ولما لم يتعرض الشارح لبيان الاجناس الداخلة تحت الابن

بان يكون مقولتها على الأربع بالاشتراك الفعلي فلا يخفى مطلق شامل أو بالتشكيك فيكون المطلق ضرعياً للأقسام لانها في الاول باطل بمشله ماصر في الوجود والثاني ذهب اليه أكثر من متسكا بأن الحركة كمال أي وجود شيء لشي من شأنه ذلك والوجود مقول بالتشكيك ورد بأن الكبرى طبيعية لا كلية لان المقول بالتشكيك مفهوم الوجود لا افراد وذهب آخرون الى انه متوالم أي ان لا يشور كون بعض الحركة أولى أو أقدم أو أشد في كونه حركة بل لو أمكن في الانصاف بالوجود فيكون التشكيك عائداً الى الوجود لا بل لو كانت الحركة جلها لانها لزادت المقولات على البشر لانها لا بحالة يكون جلها عائداً لانها لا نسلم ذلك لجواز أن يكون من مقولة أن يشغل مثلاً عندنا ثم ان في الحركة الاينية اعتبار الاجناس النسبية الى العالي وهو الحركة في الابن غير ظاهراً فليتأمل

( قوله وان امتنع اجتماعها حيناً فلا لماهيتها ) كقولهم في النمو فان الجسم حينئذ لو تحرك في الكيف أو الوضع ولم يتحرك في النمو لا يكون لاجل التضاد

التضاد والتحدو وغيرهما فهو غاية الخلاف ولا مني لتضاد الا ذلك ( وفي الحكم كاتمو والذير  
والتخلخل والتكاثف ) فان لكل واحد من التحدو حد واحد في الطبع يتوجه اليه وبه  
غاية الخلاف فكذا بين الحركتين اليهما وكذا حد في التخلخل والتكاثف اذ لكل واحد  
منهما حد لا يتجاوزهما ( وفي النقلة كالصاعدة والهابطة ، فان كل واحد من الصعود والهبوط له  
حد محدود وبينهما غاية الخلاف والى ما فصلناه من قبل جمالا بقوله ( اذ لما ) أي للحركة في هذه  
القولات الثلاث ( في كل طرف حد محدود توجه اليه وبين الطرفين غاية الخلاف ) ناز  
السواد والياض بينهما غاية الخلاف وكذا بين حدى التحدو والذير والتخلخل والتكاثف  
والصعود والهبوط فيكون بين التوجيين أيضا غاية الخلاف ( واما ) الحركة ( الوضعية فلا  
تضاد فيها ) لما استعرف عن قريب من ان الحركة تستدير لا تضاد فيها ( المقصد الثامن )  
تضاد الحركات ليس لتضاد ما فيه فان الصاعدة والهابطة متضادان ( بلا شبهة ) وان المتحدان

( قوله من ان الحركة المستديرة الخ ) سواء كانت وضعية أو اينية فهو استدلال بالحكم العام على  
الخاص فلا مصادرة

( قوله تضاد الحركات الخ ) أي تضاد كل حركة مع أخرى ليس لاجل تضاد ما فيه فتضا لا يوجد  
في التصور بدون تضاد ما فيه وكذا الحال في التحريك وتحريك بل تضاد كل حركة مع أخرى لاجل  
ما فيه وما اليه وأما كونه في بعض المواد لاجل ما له وفي بعض التضاد أمور أخرى فجرد احتياج  
علل لا يضر المتصور نعم لو تحقق التضاد في مادة بدون تضاد ما فيه وما اليه يضر فما أورده صاحب  
التجريد من انه يجوز تعاليل الواحد النوعي بدلا منصفة فيجوز ان يكون التضاد في بعض الصور  
لتضاد ما فيه وما اليه وفي بعض التضاد ما فيه أو التحريك أو التحريك انما يردان لو كان المقصود لاستدلال  
بإثبات التضاد لاجل الامور المذكورة في بعض الصور عيوبه في جميع الصور لاجل تضاد ما فيه وما  
اليه بل المقصود بيان الواقع وتحقيقه ان كل صورة تحقق تضاد بين الحركات لا يكون بدون تضاد ما فيه  
وما اليه سواء كان معه تضاد آخر أولا

( قوله من أن الحركة المستديرة لا تضاد فيها ) يبين انه قد هي عبارة عن الدليل فان قلنا هذا نفس  
المدعى فكيف يكون بيانا لما الذي هو عبارة عن القليل فتوصيف الحركة بالمستديرة اشعار بالدليل على  
الاستدارة هي التي يبينها لم يجز في الوضعية تضاد كسبهم

( قوله فان الصاعدة والهابطة متضادان وان تضاد ما فيه عارض عليه ) به يجوز أن يكون اعمول واحد  
على متعدد يتحقق هذا العلول بتحقيق كل واحد منها تحقيقا لملول في صورة بدون ما يدعى عدم علية  
لا يدل على المدعى وهو عدم علية مطلقا لجواز تحققه في تلك الصورة بملة أخرى وبهذا ظهر ما في تعاليل

هاتان الحركتان وكذلك الحركة من السواد الى البياض ضد الحركة من البياض الى السواد وان فرض وحدة الطريق أعني وحدة مافيه ( ولا تضاد المحرك لتضاد ) الحركتين ( الطبيعيين ) الصادرتين عن طبيعة واحدة فان الهواء اذا حصل في حيز الارض صعد عنه طيما واذا حصل في حيز النار هبط عنه كذلك فين هذه المساعدة والمباطة تضاد مع وحدة المحرك وهذا المثال انما يصح اذا لم يعتبر في التضاد غاية الخلاف كما يظهر من كلام الامام في اللخص والمذكور في السماء والعالم من كتاب الشفاء ان هاتين الحركتين ليستا متعاضتين كما ظن بعضهم لانهما تنهيات الى طرف واحد وتوجيه على مافي المباحث المشتركة ان الضدين يجب ان يكون بينهما غاية التباعد ولم يوجد ذلك في هاتين الحركتين لان البعد بين حركة النار وحركة الارض أكثر من البعد بين صعود الهواء عن المركز وهبوطه عن المحيط وكيف يكونان متضادين والمطلوب بهما حالة واحدة هي أن تكون فوق الماء ونحت النار ويرد عليه أنه يلزم منه ان لا يكون تضاد في الحركات الابنية الابين المساعدة الواصلة الى المحيط والمباطة الواصلة الى المركز فلا تكون حركة العبر

( قوله وان فرض وحدة الطريق ) بان يكون الطريق من البياض الى السواد ومن الزيادة الى النقصان بية الطريق من السواد الى البياض ومن النقص الى الزيادة وبالملة هي المتوسطات بأماها كما ان المسالة في النزول هي المسالة في الصعود كذا في الشفاء  
( قوله تنهيات الى طرف واحد ) فلا يكون بينهما التضاد بحسب التنهى ولا يد في تضاد الحركتين كل من للبدا والتنهى

( قوله فلا تكون حركة الجبر الخ ) فيه ان كلتا الحركتين متوجهتان الى نقطة المركز والمحيط وان لم يتحقق الوصول فينبها غاية الخلاف من حيث التوجه بخلاف صعود الهواء من المركز وهبوطه عن المحيط

انتفاء تضاد الحركات بتضاد المتحرك وفي تمليل انتفاء تضادها بتضاد المحرك من الظلل والجواب انه قد تقرر من قواعدهم أن المصدر للضاف من سبغ العموم فالعني جميع تضاد الحركات ليس لتضاد مافيه فلي هنا يتطابق الدليل على الدعوى فان قلت انتفاء هذا لا يجب الكلي لا يستلزم أن يكون جميع تضاد الحركات بحسب مانته وما اليه قلت لم يدع أحد هذا الاستلزام بل ان الامر في الواقع كذلك كما يدل عليه الاستتراء فليتأمل

( قوله عن طبيعة واحدة ) فان الطبيعة هي القوة الفاعلية للحركة والحالة الغير الملائمة ليست جزءا من القوة الفاعلية ولهذا لم يذكرها هنا وان كانت جزءا من القوة الفاعلة

فسر آلى فوق وحركته طيما الى تحت متضادين مع أنهم صرخوا بخلافه (و) لتضاد  
الحركتين (التسريتين) كالعاعدة والمابطة الصادرتين عن قسر واحد (ولا تضاد المتحرك  
لان حركة الجبر قسرا الى فوق وطيما الى تحت متضادان) مع أن المتحرك واحد (ولا  
لتضاد الزمان فانه لا تضاد فيه) أى فى الزمان (اذ لا تنوع) فيه بل الازمنة كلها متساوية  
فى الماعية (ولا يمكن توارده) أى توارده الزمان (على موضوع) واحد ولا بد فى المتضادين  
من الاختلاف بالنوع والتوارد على الموضوع الواحد (ولكونه) عطف على قوله فانه كأنه قيل  
ولا لتضاد الزمان لانه لا تضاد فيه ولكونه (عارضا) للحركة (وتضاد الفوارض لا يوجب  
تضاد للمروضات) فلو فرض التضاد فى الزمان لم يكن مقتضيا لتضاد الحركات (ولا للحصول)  
أى ليس تضاد الحركات للحصول (فى الاطراف) التى هي مبادئ الحركات ونهاياتها (لانه)  
أى الحصول فى الاطراف (ممدوم عند) وجود (الحركة) فان الحصول فى للبدأ (يحصل  
قبلها) ويمدوم عندها (و) الحصول فى المنتهى يحصل (بمدها) فلو كان تضادا لاجل الحصول  
فى الاطراف لم يكن بين الحركات للوجود تضاد (بل) تضاد الحركات (للتوجه) من

(قوله بين الحركات للوجود تضاد) أى حال وجود بل يده أقطاها وانعدامها فيه بحث لان  
الحركات حال الوصول الى التمهى موجودة فى أزمنتها متصفة بالتضاد فى تلك الحال نعم انها غير موصولة  
بالتضاد فى أثناء المسافة لعدم وجودها بتمامها فالصواب ان يقال عدم تضادها لاجل الحصول فى الاطراف  
بانه لا تعاق للحركات بذلك الحصول فكيف يعقل تضادها

(قوله مع أنهم صرخوا بخلافه) أى صرخوا بالتضاد الحقيقى وليس للاراد أنهم صرخوا بالتضاد طائفا  
والا فيجوز أن يحمل على التضاد المشهورى ولا مناقاة وقد يجاب عن الرد بان تضاد الحركة لتضاد ما بينه  
ونهايه ليس من حيث الحصول فيها اذ لا حركة حائلة من حيث التوجه فيستبر حال الجملة وجهتها الى  
والسفل مشيرتان بالطبع مختلفتان بالنوع متضادتان بعارض لازم هو غاية القرب من المحيط وغاية البعد عنه  
بمختلف سائر الجهات فتأمل

(قوله لان حركة الجبر الخ) لان للمتحرك جسم ولا تضاد فيه بالذات اذ لا موضوع له ولو اعتبرنا  
التضاد بالعرض فقد يكون متضادا مع تماثل الحركتين كحركة الحمار والبارد مثل النار والماء الى الماء  
(قوله ولا يمكن توارده) لانه اما على سبيل التعاقب أو على سبيل الاجتماع وكل منهما يتنقضى زمانا  
ولا يتصور للزمان زمان

الاطراف واليها أعني ( بحسب مامته و ) ما ( اليه ) جميعا ( من حيث هما كذلك ) أى من حيث  
 أنهما متضادان أعني أن يكون مبدأ إحدى الحركتين ضداً لمبدأ الأخرى ومنها ما ضداً لمتنهاها  
 وليس يمكن لتضاد الحركة المتضاد بين اللذين فقط فإن الحركة من السواد الى الحمرة لا تضاد  
 الحركة من البياض الى الحمرة ولا التضاد بين المنتهين فقط فإن الحركة من الحمرة البياض  
 لا تضاد الحركة من الحمرة الى السواد وذلك لانتهاء غاية الاختلاف وانما اعتبر قيد الحيثية اذ لا بد  
 من اعتباره ( فلنهما ) أى مامته وما اليه في الحركتين ( قد يختلفان بالذات ) والماهية ( مع  
 التضاد ) بينهما ( كالسواد والبياض ) فالحركة من الاول الى الثانى تضاد الحركة من الثانى الى  
 الاول لان مبدأهما متضادان بالذات وكذلك منتهاهما ( أو دونه ) أى دون التضاد ( كالسواد  
 والحمرة ) فانهما متضادان بالماهية بلا تضاد لعدم التباعد في الغاية فلا تضاد أيضاً بين الحركة  
 من أحدهما الى الآخر وعكسها ( أو بالعرض ) أى يختلفان بالذات بل باعتبار عارض مع  
 التضاد بحسبه أيضاً ( كالمرکز والمحيط لانهما جزآن ) أى تقطعان ( من جسم بسيط عرض  
 لأحدهما أنه غاية القرب من الفلك وللآخر أنه غاية البعد عنه ) وباعتبار هذين الموضعين

( قوله أعني بحسب مامته الخ ) ليس التضاد لاجل التوجه من الاطراف واليها من حيث انها  
 اطراف ونهايات لبعد اذ ليس ذلك بما لا يتناق به الحركة بل لاجل ان تلك الاطراف مامية الحركة  
 وما اليه ولا كونها مامته كيف تقع لما بل من حيث انها متضادان مثلاً بعد المركز والمحيط ليست من  
 حيث كونها طرفين لبعد أو من حيث كون أحدهما غاية البعد عن الآخر موجبتين لتضاد المساعدة  
 والمعاينة اذ لا تنافي للحركة بها بهذا الاعتبار بل من حيث كونها منه قوله كذلك طرف مستقر وقع  
 حالاً أي التوجه من الاطراف واليها من حيث التوجه في الضدين قول الشارح من حيث انها  
 متضادان بيان لحاصل المعنى

( قوله من جسم بسيط ) أى يحددهما جسم بسيط لأنهما جزآن منه كما يتبادر من عبارة  
 ( قوله وباعتبار هذين الموضعين الخ ) فإن قيل قد ذكرنا أن تضاد العارض لا يوجب تضاد المروض  
 فكيف أوجب تضاد عارض بعض ما يتعلق به الحركة تضاد الحركة مع ان هذا أبعد قلنا مرادهم ان  
 ذلك بمجرد وعمل الملاقة لا يوجب تضاد المروض وأما اذا كان بخبره بحيث يوجب سدق حد الضدين  
 على المروض أو ما يتعلق به فلا استبعاد وهنا قد يصدق بتضاد الطرفين حد الضدين على الحركتين أعني  
 المساعدة والمعاينة كما ذكره الشارح



صارا متعادين (مع تساويهما في الحقيقة) وصار تضادهما بالعرض سببا لتضاد الصاعدة والمهابطة بالتأت فيهما معنيان وجوديان يجتمع اجتماعهما في موضوع واحد وبينهما غاية الخلاف وكذا حال الحركتين الواقعتين في جهتين متقابلتين وقد يقال لا تضاد في الحركة المستقيمة الا بين الصاعدة والمهابطة فملك بالتأمل (وقد لا يختلفان أصلا) أي لا يختلف مبدأ الحركة ومنهاها لا بحسب الماهية ولا بحسب عارض لازم (بل يتفق ان صار أحدهما مبدأ للحركة (والآخر منتهى) لها فاذا فرض حركة أخرى من هذا المنتهى الى ذلك المبدأ لم تكن مضادة للاول اذ لا تضاد بين المبدئين ولا بين المنتهين بالتأت ولا بالعرض فان قلت بين مفهومي المبدأ والمنتهى تعاقب التضاد كما حثبه عليه فيبين ذاتيهما

(قوله وصار تضادهما بالعرض سببا الخ) ولا استبعاد في كون التضاد بين الشيتين بالعرض موجبا لتضاد بين الشيتين بالتأت اذ لا يجوز ان يكون العارض أمرا داخلا في جهره مذهب الشيتين فان الجسم الحار والجسم البارد متضادان بمرئيهما ولعلهما وهو الانحياز والتبريد الصادر ان منها يتصاعدان بالتأت وكذلك الحال في الحركة فانها تتماق بالاطراف من حيث هو مبدأ ومنتهى المسافتان حقيقيا منفردة وقد حقيقية الحركة يتضمن المبدأ والمنتهى اما بالفعل أو بالقوة الترتيبية من الفعل وان كان المبدئية والنتية عارضين للاطراف كذا يستفاد من الشفاء

(قوله وكذا حال الحركتين الخ) كالحركة الواقعة من اليمن الى اليسار ويمكن قائم متضادان لتضاد مبدئيهما ومنتهاهما فان الجهتين وان كانت مبدئين لكنه بينهما غاية الخلاف بعد الاعتبار فكذا الحركتان المتضادتان بحسبهما بينهما غاية الخلاف بحيث لا يمكن ان يصير احدهما الاخرى بخلاف الحركة من اليمن الى اليسار قائمها قصد حركة من اليسار الى اليمن باعتبار تبدل اليمن الى اليسار

(قوله بين مفهومي المبدأ والمنتهى الخ) قال في الشفاء في بيان الحركة التي من طرف قوس الى طرف قوس آخر والتي بالمعكس والتوس واحد يعنيها لا تكون متضادتان بل يمكن المبدأ والمنتهى ضدان لا لاجل المبدئية والنتية بل لاجل اتها مبدأ ومنتهى حركة ولا كيف ما اتفق لاجل اتها مبدأ ومنتهى الحركة بصفة لا تكون مبدأها هو بعينه منها في استمرارها حتى يسبح التضاد بين المبدأ والمنتهى من جهة التماس الى ذلك اما يتفق حيث يكون المبدأ منتهى ولا المنتهى مبدأ فذلك هو الذي لا يجتمع واذا كان كذلك فقد عرفت ان التين على القوس الواحدة لا تضادان لان الحركة على تلك القوس لا يعرض

[قوله ولا يجب عارض لازم] يشعر بان التضاد في القسم الثاني انما هو بسبب اختلاف المبدأ والمنتهى بحسب عارض لازم فلي هذا لا تضاد في الحركة المستقيمة الا بين الصاعدة والمهابطة وقوله قلت لاشك الخ يشعر بان عدم تأخر العارض الذي يكون سببا لتضاد المبدأ والمنتهى يكفي في تضاد الحركة ولو كان مغفورا لهم الا ان يبيّن كلامه على ان هذا العارض ما وجد الا لازما بالاستمرار

تضاد بحسب المارض فتكون الحركتان متضادتين على قياس ما مر في الصاعدة والمهبطية  
فإن لا شك أن ثبوت هذين المارضين لذاتيهما متأخر عن وجود الحركة فلا يكون تضاد  
هذين المارضين علة لتضاد الحركتين بخلاف التقرب والبعد من المحيط فأنهما متقدمان على

لها من حيث الحركة فوسية أن يكون مبدئها غير منهاها مقابلة فانية بل يمرض لذلك لتقاطع العرض  
ووقوف يتفق ولو لا ذلك لمع لها التوجه المستمر إلى المبدأ بعينه وهي حركة واحدة متصلة لارجوع  
فيها انتهى وبذلك من كلامه أن الموجب لتضاد الحركتين المستعيرتين على واحد والمستعيرتين في متافة  
واحدة فإن حصول المبدأ والمتنهي فيها بحسب القرض والاتفاق بخلاف الصاعدة والمهبطية فإن تنافير المبدأ  
فيها ذاتية لا يجعل الاستمرار فيهما المبدأ متنهي ولا المتنهي مبدأ

(قوله متأخر عن النخ) فإنه بعد وجود الحركة يصير طرف مبدأ لها والآخر متنهي له -

(قوله فلا يكون تضاد هذين المارضين إلى آخره) لأن للتأخر لا يكون علة للتقدم ولكن  
الكلام في تقدم التضاد على هذين المارضين لأن الحركة إنما توصف بالتضاد بعد وجودها إنما هو حال  
الوصول إلى العارف وهو حال الانقسام بالمبدئية والنتيجة وهذا للمنفى في الشرح الجديد لا يتجرب. من  
أن ثبوت هذين المارضين لذاتيهما متأخر عن وجود الحركتين فكذلك تضادهما لا استبعاد في أن يكون  
أحد الوصفين للتأخرين علة للآخر

[قوله بخلاف التقرب النخ] هذا بخلاف ما في الشفاء من أن الحركات المتضادة هي التي تقابل أطرافها  
وأما يتصور على وجهين أحدهما أن يكون أطرافها يتقابل بالتضاد الحقيقي في ذاتها مثل السواد والبياض  
والثاني أن لا يتقابل أطرافها في ذاتها وما هيئها بل لا مر خارج وهذا يتصور من جهتين أحدهما بالقياس  
إلى الحركة والثانية بالقياس إلى أمور خارجة عن الحركة مثل أن طرفي المسافة المتصلة بين السماء والأرض  
هما نقطتان أو مكانان وطباع النقطتين والمكانين لا يتضاد ولا يتقابل تقابل السواد والبياض بل يتقابل لاسم  
خارج وذلك الاسم إما غير متعلق بالنسبة إلى الحركة وإما متعلق بها إما الخارج عن النسبة إلى الحركة  
فإن يكون أحد الطرفين في غاية التقرب والطرف الثاني في غاية البعد فيكون طرفا متلازمان أن كان علوا  
وآخر لزمه أن كان سفلا وأما المتعلق بالنسبة إلى الحركة فقل أن يكون أحد الطرفين عرض له مبدأ  
الحركة الواحدة والآخر عرض له متنهي فانه صريح في أن تضاد الصاعدة والمهبطية باعتبار كون ما منه

[قوله قلت لا شك الخ] قبل عليه كأن ثبوت هذين المارضين لذاتيهما متأخر عن وجود الحركتين  
فكذلك تضادهما أيضاً متأخر عن وجودهما ولا استبعاد في أن يكون أحد الوصفين للتأخرين علة للآخر  
وجوابه أن ثبوت مجموع المارضين المذكورين متأخر عن وجود الحركتين زماناً لأن وصف النهائية  
للمنهي إنما يمرض بعد انقطاع الحركة وإن كان وصف المبدئية يثبت للمبدأ قبل الانقطاع وأما التضاد  
فيوصف به الحركات حال وجودها باعتبار التوجه كما أشار إليه في تحقيق أن ليس تضاد الحركات باعتبار  
الحصول في الاطراف فتأخر التضاد عن الحركة ليس إلا بالثبات ولا يعقل عليه التأخر المتقدم فتأمل

وجود الحركة ومتضمنيان لكون الحركتين متضادتين كما عرفت وذلك أي انصاف  
 أحدهما بكونه مبدءاً والآخر بكونه منتهي (قد يكون دور في الحركة المستقيمة)  
 فإن لها مبدءاً متصفاً بالمداينة بالقليل ولها منتهي كذلك فلو كان يكون ذلك الانصاف  
 (بعبارة الفرض كما في الحركة المستديرة فأن أي جزء فرقت على الجسم المتحرك  
 بالاستدارة كالقليل) مبدءاً للدور ومنتهى له باعتبارين) إذ الحركة عن كل جزء هي إيمانها  
 الحركة إلى ذلك الجزء فلا مبدءاً ولا منتهى للمستديرة لا بمجرد أمرين (ولا تمايز فيه)  
 أي في الدائر حتى يثبت للدور ابتداء وانتهاء بالقليل (الانصاف يرضى مع توازاة أو فرض  
 أو غير ذلك) من الشروق والغروب وليس شيء منها موجباً للتمايز الخارجى وليس من  
 شرط وجود الحركة المستديرة أن يوجد هناك نقطة بالقليل تكون مبدءاً من وجهه ومنتهى  
 من وجهه والا امتنع حركة الفلك بالاستدارة إذ لا وجود للنقطة بالقليل لا بسبب القطع  
 وهو عليه محال عندهم بل يكفي لتعقق المستديرة كون النقطة بالقوة القريبة وهنا بحث  
 وهو أن الحركة للمستديرة حركة وضعية فيكون مبدءاً وكذا منتهى وضعا مخصوصا كما  
 أن مبدءاً الحركة الكيفية ومنتهىها كيف مخصوص فإذا فرض أن جسماً كان ساكناً ثم  
 تحرك على نفسه فالوضع الذى ابتدأت الحركة منه كان مبدءاً لها وقد فرض سكونها ثانياً  
 كان الوضع الذى انقطعت الحركة عنده منتهى لها سواء كان مكاناً أو موضع الأول أو  
 مخالفاً له فقد ثبت للمستديرة مبدءاً ومنتهى بالقليل كالسقيمة نعم إذ فرض أن المستديرة  
 أزلية أبدية كما هو مذهبهم في الحركات الفلكية لم يكن ذلك مبدءاً ولا منتهى  
 بالقليل كما نبهناك عليه فيما سلف ولا يمكن مثل هذا الفرض في السقيمة لتناهي الإبعاد  
 وانقطاع الحركة بالرجوع والانطفاف فلا بد لها دائماً من مبدءاً ومنتهى بالقليل نعم إذا فرض  
 أن جسماً تحرك على محيط دائرة حتى تم دورة كان مبدءاً ومنتهى لها وحداً بالذات مختلفاً

(عبد الحكيم)

ومالها فيها متعادلاً ومخالفاً للآخر في المبدئية والنتية لا باعتبار أنه في غاية التحرك بل في غاية البعد عنه  
 لا تناقض لذين الاعتبارين بالحركة فضلاً عن أن يكون موجباً لاندفاع  
 [قوله ومنها بحث الخ] مقصوداً لئلا يقال أنه إذا فرض ابتداء المستديرة من مكان ما يرضى الدور  
 بعينه كان المبدءاً والنتية بمجرد الفرض لأن الحركة الزمنية مبدءاً ومنتهى لا يفتقر إلى ما ذكره الشارح

بالاعتبار الا ان هذه حركة ابنية في الاصطلاح مستديرة بحسب اللفظة <sup>في</sup> قتيبه <sup>هـ</sup> المبدأ  
والمتنهي (أي هذان المفهومان العارضان لا ذاتهما) اذا نسب أحدهما الى الآخر ذاتا باسما  
تقابل التضاد (لا السلب والایجاب والدم والملبة لانهما وجوديان ولا التضايف لما سنده كره  
) واذا نسبنا الى ماله المبدأ والمتنهي وهى الحركة كانا متضايفين له فيين كل منهما وبينه  
أى بين ماله المبدأ والمتنهي (تقابل التضايف) فان المبدأ مبدأ لذى المبدأ وذو المبدأ ذو مبدأ  
لمبدأ وكذا حال المتنهي وذى المتنهي (وليس بين المبدأ والمتنهي تضاد فقد يمتلئ مبدأ  
لامتنهى له وبالعكس) لجواز أن يفرض حركة لما بداية بلا نهاية أو نهاية بلا بداية فلا  
تكافؤ بينهما في الثقل ولا في الوجود فلا تضاد (فان قيل قد يكون جسم واحد مبدأ  
لحركة ومتنهي) لما أيضاً (فكيف) يتصور (التضاد) بينهما مع اجتماعهما في موضوع  
واحد (قلت هما) أعنى مفهومي المبدأ والمتنهي (غير عارضين للجسم) عروضا أوليا حتى  
يقال انهما يجتمعان فيه (بل) هما عارضان (للاطراف) الحاصلة في الاجسام (ولا يكون  
طرف) واحد (مبدأ ومتنهي) لحركة واحدة (الا بالفرض وفي زمانين) اذ لا يتصور في  
حركة واحدة مستقيمة ان يكون مبدأها ومتنهاها طرفا واحداً واما المستديرة فان مبدأها  
ومتنهاها نقطة واحدة مفروضة لكنها لا تنصف بهاتين الصفتين في آن واحد فهي وان  
كانت واحدة بالذات الا انها اثنتان في الاعتبار وذلك كاف لها في كونها بداية للحركة ونهاية  
لها وانما وسم الفصل بالثبته لان التأمل في مفهومي المبدأ والمتنهي وما نسبنا اليه كاف  
للتصديق بما ذكر فيه <sup>هـ</sup> فرع <sup>جـ</sup> على ما مر من أن تضاد الحركات انما يكون لتضاد المبدأ

(قوله اذا نسب أحدهما الى الآخر) بالتيسر الى الحركة المستقيمة ينسب اليه قوله فيما سيجيء انه  
لا يتصور في حركة مستقيمة ان يكون مبدأها ومتنهاها طرفا واحداً وقد مر متقولا في الشفاء انه لم  
يكن تضاد بين المبدأ والمتنهي لاجل البدئية والنهية <sup>الحـ</sup>

(قوله قد يكون جسم واحد) بان يكون مبدأ الحركة ومتنهاها في جسم واحد كذا في الشفاء  
[قوله قلت هما <sup>الحـ</sup>] خلاصته ان الاضداد لا تجتمع في موضعها القريب والجسم لئن قريبا للمبدأ  
والمتنهي بل موضوعة الطرف كانا اللواد واليائض يجتمعان في جسم ولا يجتمعان في الموضوع القريب

[قوله كانا متضايفين له] ظاهر العبارة أن يقول مضامين له لان وضع قائل لنسبة التعلل الى الفاعل  
متعلقا بغيره مع ان التبر له مثل ذلك ووضع قائل لنسبة الى المشتركين فيه من غير قصد الى تعلق له

والنتهي ( قالوا ) الحركة ( المستقيمة لانضاد ) الحركة ( المستديرة ) والا كان ذلك بسبب  
 تضاد اطراف المستقيمة والمستديرة وهو باطل ( اذ كل مستقيمة ) فانها واقعة في خط غير  
 ( وترقضى غير متناهية بالقوة ) فلو كانت المستقيمة ضداً للمستديرة لكانت المستقيمة الواحدة  
 بالشخص اضداد غير متناهية متخالفة بالنوع هي المستديرات التوهمه من منتهى المستقيمة  
 الى مبدئها وذلك باطل ( اذ ضد الواحد واحد ) كما مر في مباحث التضاد واذا كل قوس  
 يفرض ضداً لذلك الخط فهناك قوس أخرى أعظم تحدياً من الاولى فتكون هذه بالقضية  
 أولى فليس شئ من تلك القوس ضداً للمستقيم فلا يكون المستقيم ضداً لشي من تلك الاقال  
 طينية الاستدارة واحدة في المستديرات فتكون هي من حيث طبيعتها المشتركة بينها مخالفة  
 للمستقيمة ومضادة لها لانا نقول لا وجود للاستدارة المجردة انما الوجود في الخارج ماهو

( قوله لانضاد الحركة المستديرة ) أي القوة أعني للندنية وأما المستديرة الاصطلاحية أعني الزمنية  
 فقد عرفت انه لا مبدأ ولا منتهى بالفعل وبعد الفرض يكون المبدأ والنتهي متعدياً للابواب بالتضاد اسلاً  
 ( قوله بسبب الخ ) بان يكون مبدأ احدي الحركتين منتهى الآخر وبالعكس لتحقيق الخلاف بينهما كما  
 في الصاعدة والمهابطة بخلاف ما اذا كان مبدئها ومنتهىها متقاربان فلهما كانا متعديتين بدون الخلاف  
 ( قوله وذلك باطل الخ ) أي التضاد بينهما يمكن كونهما مبدأ ومنتهى لحركات كثيرة مستديرة ومستقيمة  
 مع انه لا تضاد بينهما

( قوله وأيضا كل قوس [ قيل القوس الذي يفرض على محذب ذلك الاعلى لا يمكن فرض ماهو أعظم  
 منها فتكون الحركة عليها ضداً للحركة على وترها والجواب انه يمكن فرض ماهو أعظم منها بان يفرض  
 ذلك الاعلى أعظم مما هو عليه كما مر في مبحث الحركة لا بد أن يكون احدي الجهتين في غاية البعد  
 من الاخرى لان كلا منهما غاية البعد عن الآخر بناء على جواز كون قطر تلك الاعلى أعظم مما عليه  
 ( قوله فتكون هي من حيث طبيعتها الخ ) فلا يلزم أن يكون لشي واحد اضداد كثيرة ولا ان يكون  
 ماهو أكثر تحدياً أولى بالقضية

( قوله للاستدارة المجردة ) أي المستديرة من حيث هو لا عرفت من تشارك الكل في المبدأ والنتهي  
 ( قوله وأيضا كل قوس يفرض الخ ) في بحث لان القوس الذي يوترها المستقيم المذكور من القسمة  
 التي هي على محذب ذلك الاعلى أعظم مما يمكن أن يوجد في الخارج من القوس المذكورة فهي في غاية  
 الخلاف فهي بالمضادة أولى من غيرها

( قوله لا يقل طبيعة الاستدارة الخ ) هذا يرد على الوجهين والجواب انه وتر غير مرتب لكن  
 هذا الجواب يدل على ان لانضاد الابن الاشخاص والمشهور المصرح به فيما بينهم محقق بين الانواع  
 الاخرى للدرجة تحت جنس قريب الا أن يحمل كلامهم على محققه فيما بين افراد الانواع الاخرى

مستدير معين ولا شيء من المستديرات المينة أولى بالزيادة لما عرفت ولما امتنع حصول الاستدارة المجردة في الخارج امتنع مفاقمتها للمستقيم في الموضوع فلا يكون ضداً له (ولا) تضاد (المستديرة المستديرة نحو ذلك) الذي ذكرته في التضاد بين المستقيمة والمستديرة (فإن) التضاد بين الحركات لتضاد مبادئها ونهاياتها فلو كان بين المستديرات تضاد لكان لمستديرة واحدة أضداد غير متناهية متخالفة بالنوع وذلك لأن طرفي مستديرة واحدة قد يكونان طرفين لدوائر أي لقيسي (غير متناهية) فانه يجوز اشتراك قسي غير متناهية في طرفين فلو كانت المستديرة ضداً للمستديرة لكان لمستديرة واحدة أضداد بلا نهاية هي المستديرات الواجهة من منتهى تلك المستديرة الى مبدئها وهو باطل (وأما الحركة الى التوالي و) والحركة (الى خلافه فكل) من هاتين الحركتين (تقتل مثل فتل الأخرى ولكن في النصفين) من المسافة (على التبادل) فإن المنحدر من السرطان الى الجدي على التوالي يكون مسافته الاسد والسنبلة والميزان والمقرب والقوس والمنحدر من السرطان الى الجدي لا على التوالي مسافته الجوزاء والثور والحل والحوت والدلو وقد قتل كل منهما في الانحدار مثل فتل الآخر أعني الحركة المبددة من السرطان الموصلة الى الجدي لكن في النصف الآخر وقس على ذلك حال الصعود من الجدي الى السرطان فانه على عكس الانحدار المذكور ولما كان الفلك جسمًا بسيطًا متشابه الاجزاء كان النصفان متساويين في الماهية وكذلك الاطراف والنهايات متساوية فيها فلا يكون شيء منها سبباً

الخالفين لبداً المستقيمة ومنهاها وكل ما هو يرضى ضدًا كان ما هو أكثر تحدياً أولى به فلا يكون شيء منها أولى

[قوله ولما امتنع الخ] وجه آخر لعدم كون المستديرة من حيث طبيعتها ضدًا للمستقيمة اذ لا بد في الضدين من مفاقمتها على موضوع واحد وإذا لم يقع للمستديرة موجوداً على موضوع المستقيمة [قوله لأن طرفي مستديرة الخ] هذا الدليل أحسن من المدعى لانه لا يجري في المستديرة الواقعة على قوس معين من مبدأ ومنتهى معين والحركة الواقعة عليها بالعكس مع انه لا تضاد بينهما كما عرفت متقولا من الشكاه

[قوله وأما الحركة الى التوالي الخ] دفع لما يترادى من كون هاتين الحركتين متضادتين

[قوله وكذلك الاطراف والنهايات متساوية فيها] فإن قلت الاطراف متحدة في اثنال المذكور لا تساوية قلت الحكم بالتساوي مبني على المقابلة الاعتبارية

لتضاد الحركات المستديرة فلا تكون متضادة قال المصنف ( ولا ينبغي ما فيه من ان الحركة في النصفين مع اتحاد المسافة مختلفة ) يعني ان ما ذكره ننمأ يدل على ان الحركة الى التوالى والحركة الى خلافه اذا اعتبر حالهما في نصفين متبادلين كانتا متماثلين متعديتين في المبدأ والنهْي فلا يتصور بهذا الاعتبار تضاد ولا شك انه اذا اعتبر حالهما في كل واحد من النصفين معا كانتا مختلفتين بل متضادتين فان حركة المنحدر من السرطان الى الجدى على التوالى مضادة لحركة الصاعد من الجدى الى السرطان على خلاف التوالى للتضاد بين البديين والمنتهيين وان كانا مفروضين مع اتحاد المسافة على قياس الصاعدة والمهابطة المستقيمتين وكذا الحال في الصاعدة من الجدى الى السرطان على التوالى والمنحدر من السرطان الى الجدى على خلاف التوالى ثم اذا اعتبر تمام الدورة فيهما اتحدت المسافة وكانت نقطة واحدة مبدأ ومتنهْي لهما وما كان الاختلاف بينهما بحسب التوجه منها واليها وذكر في المختص ان امثال هذه المباحث لفظية لانه ان اريد بالضدين كل منيين وجوديين يتبع اجتماعهما دفعة واحدة في محل واحد كانت الحركة المستقيمة مضادة للمنحدرة وكانت المنحدرات أيضاً متضادة لا متناع الاجتماع وان اريد مع ذلك ان يكون ما منه وما اليه أموراً موجودة بالعدل متضادة فلا تضاد حيثئذ بين المستقيمة والمستديرة ولا بين المنحدرات والمفرد

[قوله ولا ينبغي الخ] مقصود ذلك القائل ان الحركتين المذكورتين ليس بينهما غاية الخلاف اذ يدل كل منهما بعدل الآخر ونحو غايتها وانما عرض الخلاف باعتبار فرض مبدا كليهما ومنتهيه مختلفاً للآخرى وذلك مغايرتا متبادرية لا يوجب تضاد الحركتين كما مر منقولاً من الشفاء

[قوله وان كانا مفروضين] قد عرفت أن تغاير المبدأ والنهْي بالفرس لا يصحح التضاد بينهما ولا بد في تضاد الحركات من تضادها بالذات أو باعتبار عارض لازم كما في الصاعدة والمهابطة

[قوله وذكر في المختص الخ] فيه بحث لان الكلام في التضاد الحقيقي للمتر في غاية الخلاف وانه انما يكون في الحركات سبب تضاد المبدأ والنهْي والتزاع في انه هل يتحقق ذلك بين الحركة المستقيمة وبين المستديرات أولا فالتراع معنوي

[قوله أموراً موجودة الخ] فاذا اعتبر تمام الدور فلا وجود لها بالعدل واذا اعتبر العكس فلا تضاد بينهما

[قوله للتضاد بين البديين والمنتهيين] أي باعتبار البدئية والنهْيية وان كان ذاتهما متعديين بانهاية [قوله فلا تضاد حيثئذ بين المستقيمة والمستديرة ولا بين المنحدرات] فيه بحث لازماً منه وما اليه في المستديرة المذكورة فيما تقدم موجودان متضادان باعتبار العارض كما في المستقيمة الا ان يراد بالمنحدرة الحركة الوضعية على ما هو اصطلاح الفن حيثئذ يكون الدليل قاطعاً عن اللدعي وان جعل مثل سبب التضاد بين الحركتين المذكورتين انتهاء التضاد بين المبدأ والنهْي باعتبار عارض لازم لم

التاسع : الحركة ليست كما بالذات ( فلها من المقولات النسبية لا من مقولة الحكم ) ( بل ) هي كم ( بالعرض ويعرض لها ) بسبب الكمية العرضية ( ثلاثة أنواع من الانقسام : الأول بحسب المسافة لظاها ) فان الحركة الابنية مطبقة على المسافة كأنها سالمة فيها والمسافة منقسمة لانقسام الجزء الذي لا يتجزى فتقسم الحركة بانقسامها ( فالحركة الى نصفها نصف الحركة الى كلها ) الثاني بحسب الزمان لانه عارض لها فينقسم بانقسام عارضها ( فالحركة في نصف ساعة نصف الحركة في ساعة وهذا ) الانقسام الثابت للحركة بحسب الزمان ( غير ) الانقسام ( الذي بحسب المسافة اذ قد يختلفان كالسريعة والبطيئة ) فانه اذا فرض اتحادهما في المسافة والانقسام بحسبها فلا بد أن يختلف زمانهما والانقسام بحسبها واذا فرض اتحادهما في الزمان والانقسام بحسبها كانتا مختلفتين في الساعة والانقسام بحسبها ( الثالث بحسب المتحرك فان الجسم ) هو المتحرك وهو قابل للقسمة ولا شبهة في أنه ( اذا تحرك ) الجسم ( تحركت ) أجزاؤه المفروضة فيه والحركة اتقائمة بكل جزء غير القائمة بالآخر ( فقد انقسمت الحركة أيضاً انقساماً فرضياً كعملها ) فاذا عرض له ( أي للجسم ) انفعال ) خارجي ( حصل لكل جزء حركة بالفعلي ) فالحركة تابعة للحل في الانقسام الفرضي والفعلي الخارجي كالسواد التام بالجسم فانه يقيم في هذين الانقسامين وقد نبهناك على أن الانقسام بحسب المسافة انما يتصور في الحركة الابنية وأما الانقسام بحسب الزمان فتشمل للحركة كلها وكذا الانقسام بحسب المتحرك اذا جعل المكان عبارة عن البعد وأما اذا جعل عبارة عن السطح فلا شك أن

( قوله انما يتصور في الحركة الابنية ) بناء على ان الابن لكونه عبارة عن الحصول في المكان يستدعي المسافة بخلاف الحركة في المقولات الأخر قائما لا تقتضي الوجود للقوة التي تقع فيها الحركة وأما المبدأ الذي ينطبق هذه الحركة عليه فلا

يلزم منه انتفاء التضاد بين حركة بالاستقامة من المركز الى المحيط وحركة بالاستدارة من المحيط الى المركز فان التضاد بين المبدأ والنتهي في هذه المصورة باعتبار عارض لازم كما مر وان جعل مثلثاً انتفاء التضاد بينهما بحسب الماهية لم يحقق تضاد بين المستقيمتين أيضاً وسياق كلامه يدل على قوله بالتضاد بينهما فتأمل ( قوله انما يتصور في الحركة الابنية ) تخصيص الانقسام بحسب المسافة بما فيه الحركة الابنية على حسب الظاهر للتبادر من كلمة المسافة والا فلا أريد بالمسافة ما فيه الحركة يجري الانقسام بحسبها في الانقسام الابنية



أجزاء الجسم اما متصلة أو متماسكة وعلى التقديرين فهي إما أن لا تفارق أمكنتها أصلاً أو تفارق أجزاء من أمكنتها هي أجزاء لمكان الكل فهي غير مفارقة أمكنتها بالكلية فلا تكون متحركة ( المقصد المباشر ) ما يوصف بالحركة إما أن تكون الحركة ( خاصة ) فيه بالحققة ( أي تكون الحركة عارضة له بلا توسط عروضها لشيء آخر ( أولاً ) بل تكون الحركة حاصلة في شيء آخر فتأخره فيوصف هنا بالحركة تبعاً لذلك الشيء ( والثاني ) يقال له ( أنه متحرك بالعرض ) وتسمى حركته حركة عرضية ( كراكب السفينة ) قال الكاظمي في هذا المثال نظر لأن الحركة هي الانتقال من مكان إلى آخر مع التوجه والراكب منتقل كذلك فيكون متحركاً بالذات اللهم إلا أن يعتبر الانتقال من مكان إلى آخر مغايراً للاول بجميع أجزائه فيعتقد أن الراكب متحركاً بالعرض لأن الهواء متبدل دون سطح السفينة وجوابه ظاهر إذ لا توجه في الراكب بل إنما يوصف به تبعاً للسفينة ثم إن المتحرك بالعرض قد يكون قابلاً للحركة كالذرة المتحركة بحركة الحقة وقد لا يكون كالصور والاعراض الحالة

( قوله اما متصلة ) أي في الاجسام البسيطة أو متماسكة أي في الاجسام المركبة

( قوله فهي إما أن لا تفارق أمكنتها أصلاً ) أي على تقدير كونها متماسكة

[ قوله فلا تكون متحركة ] بمعنى الخروج من المكان بالكلية وإن كانت متحركة بمعنى الخروج من بعض أمكنتها [ قوله إذ لا توجه في الراكب ] أن أريد بالتوجه ميل الكل إلى جهة وقصد ما هو متحقق في الراكب وإن أريد به مبدأ التغير فليس يتحقق فيه والظاهر هو الثاني لأن انتقال المكان بدون أن يكون مبدأ التغير في الممكن ليست بحركة .

( قوله فلا تكون متحركة ) هذا يشعر بأن الجواهر للظاهرة غير متحركة إذا جعل المكان عبارة عن السطح وقد سبق في مباحث الاكوان ان الجواهر منتفون على حركة الجواهر الظاهرة وإن المكان عبارة عن السطح كما هو الظاهر من سياق كلامه

( قوله وقد لا يكون كالصور ) أي كالصور النوعية كما دل عليه كلامه في حاشية التجريد حيث قال لاشك أن للمعرض الحقيقي للحركة الأينية والوضعية هو الجوهر المثالي للمكان المنتصف بالوضع أعني الدورة الجمعية التي هي جوهر متحد في الجهات الثلاث فطلق الجسم بمعنى الصورة هو التنازل في ذاته للحركة المنتصف حقيقة بالمتحركة وأما الميولي والصورة النوعية والاعراض الحالة فيها فهي متحركة بهاتين الحركتين تبعاً وبالعرض والمعرض الحقيقي للحركة الكدية والكينية هو الميولي التي هي على التقدير والكينيات قابلة لإيادها فهي متصفة بهاتين الحركتين أصالة وبذات وما يجاورها يتصف بها على سبيل التبعية والعرض

في الاجسام المنتقلة واما مالا يكون جسما ولا حالاً فيه كالنفس مع البدن فانها لا توصف بالحركة بما للحركة البين (والاول) يقال انه متحرك بالذات وتسمى حركته حركة ذاتية وتنقسم حركته الى ثلاثة اقسام لانه (اما ان يكون مبدءاً للحركة في غيره وهي الحركة التفسيرية أو) يكون مبدءاً للحركة (فيه امامع الشعور) أي شعور مبدءاً للحركة بتلك الحركة (وهي) الحركة (الارادية أولاً) مع الشعور (وهي) الحركة (الطبيعية) وعلى هذا (فالحركة التباينة الطبيعية وكذا حركة النبض) لان مبدءاً هاتين الحركتين موجود في المتحرك ولا شعور له بالحركة المصادرة عنه (وقد أخطأ من جعل الحركة الطبيعية هي الصاعدة والمابطة) أي حصرها فيهما اذ يخرج عنها حينئذ حركة النبض كما مر في مباحث الليل والحركة التباينة (أو) جعل الحركة الطبيعية هي (التي على وتيرة واحدة) بلا شعور اذ يخرج عنها حينئذ هاتان الحركتان أيضاً ومنهم من قسم الحركة الى عرضية وذاتية والذاتية الى ستة اقسام لان القوة المحركة ان كانت خارجة عن المتحرك فالحركة قسرية وان لم تكن خارجة عنه فلما ان تكون الحركة بسيطة أي على نهج واحد واما مركبة لاعلى نهج واحد والبسيطة

[قوله في الاجسام المنتقلة] أي من مكان الى مكان أو من وضع الى وضع أو من كيف الى كيف أو من كم الى كم فان الموصوف بها بالذات هو الخلق وليس الموصوف بالذات بالحركة الكمية هو الميولي لانه محل التقدير ثابتة ايها كما وهم فان المقدار انما تحمّل الصورة الجسمية أولاً وبالذات كما حقق في محله [قوله اما ان يكون مبدءاً للحركة في غيره] هذا على ما هو المشهور من أن مبدءاً للحركة التفسيرية هو التفسير وأما محل التحقيق فيقال مبدءاً للحركة اما ان تكون مستفادة من خارج ولا يمكن أن يقال معنى كونه مبدءاً للحركة الكمية هو الميولي لانه محل التقدير ثابتة ايها كما وهم فان المقدار انما تحمّل الصورة الجسمية أولاً وبالذات كما حقق في محله

(قوله أو أن يكون مبدءاً للحركة فيه) هذا على ما هو المشهور من أن مبدءاً للحركة فيه انه مستفاد منه تلك الحركة كالادان الساقط من العلو الطبيعية لان مبدءاً للحركة في الطبيعة وليس له شعور بتلك الحركة

(قوله اما أن يكون مبدءاً للحركة في غيره الخ) فان قيل فعل رأي من جعل الممكنات كلها مستندة الى الله تعالى هل يتأتى هذا التقسيم أم تكون الحركات كلها قسرية قلنا بل يتأتى بان يراد بالحرك ما جرت العادة بخلاف الحركة معه كما يفصح عنه ومنهم بعض الحركات بكونه اختيارياً (قوله ومنهم من قسم الخ) بناء عن ان الحركة الطبيعية لا تكون الا الى جهة واحدة فلا تكون حركة النبض منها

[قوله على نهج واحد] لا يختلف بالاخذ والتترك والسرعة والبطء بالنظر الى المبدأ

اما ان تكون بارادة وهى الحركة الفلكية أولا بارادة وهى الطبيعية والمركبة اما ان يكون مصدرها القوة الحيوية أولا والثانية الحركة النباتية والاولى اما ان تكون مع شعور بها وهى الحركة الارادية الحيوانية أولا مع شعور وهى الحركة التنشيرية كحركة النبتة (والمقصود المعادي عشر الحركة) اذا قيست الى حركة آخر ففى (اما سرية وهى التى تقطع مسافة مساوية) لمسافة أخرى (فى زمان أقل من زمانها ويلزمها) أى الحركة السريعة (ان تقطع الاكثر) أى المسافة التى مقدارها أكثر (فى) زمان (المساوى) يعنى أنها اذا فرض تساوى الحركتين فى المسافة كان زمان السريعة أقل واذا فرض تساويهما فى الزمان كانت مسافة السريعة أكثر فهذان الوصفان لازمان مساويان للسريعة ولذلك عرفت بكل واحد منهما واما علمها المسافة أطول فى زمان قصر شفاصة قاصرة (واما البطيئة وهى التى بالمسك

[قوله اذا قيست الخ] اشارة الى ان للحركة فى نفسها لا تنصف بالسرعة والبطء [قوله خاصة قاصرة الخ] قيل فيه بحث لان قطع السريعة فى الزمان المساوى مسافة أكثر خاصة شاملة ويلزمها قطعها فى زمان أقصر مساواة أكثر لان الزيادة على أصل مسافة البطيئة التى قطعها السريعة افضل سرعتها قابلة لقسمة والا لزم الجزء وقطعها فى زمان أقصر والجواب انه اذا اعتبر بعض الزيادة مع مسافة البطيئة كانت هذه السريعة التى اعتبر فى مسافتها كل الزيادة خارجة عن هذه الخاصة بالبطيئة

(قوله ففى اما سرية واما بطيئة) فان قلت هنا قسم آخر وهى المساوية فلم لم يتعرض له فأتى هنا تقسيم للحركة باعتبار ومنها الذاتي والمساواة صفة للمقدار أولا وبذلك (قوله خاصة قاصرة) لان السريعة التى تقطع للمسافة المساوية فى زمان أقصر لا يصدق عليها هذه الخاصة وفيه بحث لان قطع السريعة فى الزمان المساوى مسافة أكثر خاصة شاملة ويلزمه قطعها فى زمان أقصر مساواة أكثر لان الزيادة على أصل مسافة البطيئة التى قطعها السريعة بفضل سرعتها قابلة لقسمة البنية والا لزم الجزء وقطع بعضها فى زمان أقصر فان قلت لعل الزيادة لا يحزى خارجا قلت بعد تسليم افتناء لزوم الجزء فحينئذ اذا فرضت تلك الزيادة تمام مسافة السريعة لم تقطع البطيئة فى الزمان المساوى أقل من تلك المسافة فلم يكن قطع الاقل فى الزمان المساوى خاصة شاملة للبطيئة بل ولا قطع السريعة فى الزمان المساوى مسافة أكثر خاصة شاملة للسريعة أيضا كما لا يخفى اهتم الا أن يقال تلك المقدار من المسافة لا قطعها الا بطيئة لا يتصور أبدا منها حتى تكون هي أسرع بالنسبة اليه ففرضها تمام مسافة السريعة فرض لا يمكن مطابقته للواقع وقد يجاب عن البحث بان سرية اذا قطع فى جزئين من الزمان غير متقسمين خلوصا مسافة فالبطيئة يقطع فى ذلك الزمان مسافة أقصر فليفرض انها نصف مسافة السريعة فالزمان القصير هنا هو الجزء الواحد فقط والسرير يقطع فيه مسافة مساوية فقط وأنت خير بان كون الزمان القصير هو الجزء الواحد فقط لا يلزم أصول الفلاسفة كما مررت اليه الاشارة من الشارح فى بحث الخلاه

فقطع المساري من المسافة ( في الزمان ) الاكثر أو ( تقطع ) الاقل ( من المسافة ) في الزمان ( للمساري ) وربما قطعت مسافة أقل في زمان الاكثر لكنه غير شامل لما ( وليس البطء ) أي ليس كل بطء ( لتخلل السكنات ) بين الحركات ( واللام يحس بحركة الفرس ) وان فرضت سرية جداً ( واللازم بطلانه ظاهر بيان الملازمة أن البطء لو لم يكن الا لتخلل السكنات ) فيما بين الحركات ( كان تفاوت السرعة والبطء بحسب ) تفاوت ( السكنات المتخللة ) في القلة والكثرة ( فاذا عدا فرس أشد عدو ) كما اذا قدر أنه عدا من أول اليوم الى منتصفه خمسين فرسخاً ( كان حركته ) هذه ( أبطأ من حركة المحدد بنسبة غير قليلة ) لانها انطمت في المدة المذكورة ربع الدور وهو زائد على مسافة حركة الفرس بما لا يحيط الوهم به ( ويكون ) حينئذ ( زيادة سكناته ) أي سكنات الفرس ( على حركته كزيادة حركة المحدد على حركته ) لان عدد سكناته يساوي عدد زيادات حركة المحدد لا محالة ( وانه ) أي زيادة حركة المحدد على حركته ( ألف ألف مرة ) فتكون زيادة سكناته على حركته أيضاً ألف ألف مرة ( فلا تظهر تلك الحركات القليلة في تلك السكنات الكثيرة ) مثل هذه الكثرة الناصرة لتلك القليلة فوجب أن لا يحس بهذه الحركة أصلاً وهو باطل قطعاً لانا نحس بحركته ولا نحس بشيء من سكناته ( واعلم أن دلائل ابطال الجزء المبينة على تلازم الحركتين المتخالفتين بالسرعة والبطء وهي ستة ( كما سيتهى النوبة اليه ) أي التي ذكرها ( تدل على بطلان هذا ) يعني كون البطء منحصراً في تخلل السكنات فيجوز أن يستدل بها ههنا ( وبالجملة فهذا البحث ) وهو كون البطء لتخلل ( مبني على بحث الجزء وقرع من فروعه يدور معه صلة وبطلانه منها ) أي من تلك الدلائل الستة ( انا اذا غرنا خشية في الارض فاذا كانت الشمس في أفقها الشرق وقع الظل في الجانب الغربي ) طويلاً ( ولا يزال يتناقص )

( قوله بنسبة غير قليلة ) أي بنسبة لا يمكن توصيفه بالقليلة لانه فرع احاطة لوهم بتلك السببة

( قوله لانا نحس بحركته ولا نحس بشيء من سكناته ) وقد يجاب بان السكون عندنا عدس لا نحس به والحركة وجردية فلذا نحس بها وفيه نظر اذ قد سبق أن السكون محسوس بالتبع وبالجملة قد يدرك بالحس عمي زيد واقلميته وليس أبعد منه أن يدرك حينئذ كون القوس التي يدور أشد عدواً في الزمان المتطاوّل في مكان واحد

( قوله مبني على بحث الجزء ) فن أثبت الجزء قال يصحته ومن نقاه قال يبطلانه

الظل بحسب ازدياد ارتفاع الشمس (الى أن تبلغ الشمس غاية ارتفاعها وكما ارتفع) أي إذا ارتفع (الشمس) مقداراً (أن وقت الظل) ولم ينقص أصلاً (جاز) ذلك (في الثاني والثالث فيجوز) حينئذ (أن يتم الشمس الدورة والظل بحاله) وهو باطل (وإن تحرك) الظل (جزأ) كلما تحركت الشمس جزأ يمكن أن يكون هذان الميزان متساويين في المقدار ولا أن يكون جزء الظل أكبر بل وجب أن يكون أصغر وحينئذ (كان بازاء كل حركة للشمس) نحو الارتفاع (حركة للظل) نحو الانخفاض (أقل) من الحركة الارتفاعية في المقدار فتكون حركة الظل أبداً لا تتخلل سكون (فتب أن السرعة والبطء لا تتخلل سكينات ويمكن) المضايقة في قولهم لو جاز أن تحرك الشمس جزأ والظل بحاله لجاز في الشكل وإذا كان كذلك جاز أن يتم الدورة والظل بحاله فان ذلك (أي انعام الدورة منع بقاء الظل على حاله (جائز عندنا) لأن جميع الموجودات مستندة اليه تعالى ابتداءً بلا وجوب ولا إيجاب (والعادة هي التضايقة يدمها) أي عدم هذه الحالة أعني بقاء الظل على حاله مع انعام الدورة (من غير استحالة) فيها (عندنا وهي) أي حركة الشمس والظل (تستند الى الفاعل المختار) فيجوز أن يوجد حركة الشمس الى انعام الدورة ولا يوجد معها حركة الظل أصلاً إلا أن

(قوله اذا ارتفع الخ) اشارة الى أن كنا غير واقع في موقف لاه لا يترتب الجزاء عليه والجواب بخلاف كلمة اذا

(قوله لان جميع الموجودات الخ) فيه أخذ ما يعني وهو بلا وجوب ولا إيجاب وترك ما يعني وهو قيد ابتداء من غير توقف على شيء فان جواز الانعكاس بين الحركتين مبني عليه (قوله والعادة هي التضايقة الخ) بيان للشأ توهم الاستحالة بأنه ثمة من جريان العادة بدون حركتين مع الاخرى وبقي كلام المتن والشرح اعاده لما سبق للاحاجة اليه في انعام الجواب الا انه تركه لتألف النفس به ويؤول عنه الاستبعاد الرومي للتأني من جريان العادة

(قوله أي اذا ارتفع) فسر - ورو الكلية أعني كما بدأت الاحمال وهي اذا تلا يتدرك قوله جاز ذلك في الثاني والثالث اذ لو أتى على نظامه لدخل الوقوف في الثاني والثالث في الدرس المذكور (قوله وإن تحرك الظل الخ) نسبة الحركة والسكون الى تظل مجاز لانهما من خواص الاجسام والظل عرض لانه من مراتب الضوء كاسبق (قوله ويمكن المضايقة الخ) أي المضايقة في بطلان التالى لافى الملازمة كما توهمه العبارة فان اراد المضايقة في الدليل الشرطي يتأمة

عادة تعالى جرت بخلاف ذلك فإحكامهم باستحالته ليس بحال بل هو معدوم بقضاء المادة  
 (ومنه) أي وما ذكرنا في دفع الاستدلال المذكور (يعلم جواب قولهم علة الحركة  
 مستمرة من أول المسافة إلى آخرها فكذلك الحركة) يعني أنهم استدلوا على بطلان محال  
 السكنات في الحركة بأن علة حركة الحجر مثلاً قسرية كانت أو طبيعية مستمرة الوجود  
 من أول المسافة إلى آخرها والهواء قابل للانحراف بلا تفاوت فوجب أن تستمر تلك الحركة  
 من غير أن يتخللها توقف وسكون في بعض الأحيان مع كونها البطء من الحركة الفلكية بلا  
 شبهة ثبت البطء بلا تخلل السكنات والجواب أن تلك الحركة عندنا مستندة  
 إلى الفاعل المختار لا إلى اتسار أو الطبيعة بخلاف ما يحرك الحجر في حيز ويسكنه في  
 آخر مع تساويهما في قبول الحركة والسكون (نتبيه) الاختلاف بالسرعة والبطء ليس  
 اختلافاً بالنوع فإن الحركة الواحدة سريعة بالنسبة إلى حركة وبطيئة بالنسبة (إلى أخرى)  
 مع أن ماهيتهما واحدة لا اختلاف فيها (ولأنهما) أي السرعة والبطء (قابلان للاشتداد  
 والانتقص) فإن المسافة الواحدة يمكن قطعها بحركات مختلفة في مراتب السرعة والبطء فلا  
 يكونان فصلين للحركات لأن الفصول لا تقبل الاشتداد والانتقص (المتعدد الثاني عشر)  
 قال الحكماء علة البطء إما في الحركات (الطبيعية فمأنة المخروق) الذي في المسافة (فكلاً)  
 كان قوامه اغظ كان أشد ممأنة) للطبيعة وأقوى في القضاء بطء الحركة (كالماء مع  
 الهواء) فنزول الحجر إلى الأرض في الماء البطء من نزوله إليها في الهواء (وإما في) الحركات  
 (القسرية والإرادية فمأنة الطبيعة) إما وحدها (و) ذلك أنه (كلما كان الجسم أكبر)  
 مقداراً (و) كان (الطبيعة) السارية فيه (أكبر) وأعظم (كان) ذلك الجسم بطيئته  
 (أشد ممأنة) للفاصل والحرك بالإرادة وأقوى في القضاء البطء (وإن اتحد المخروق)

(حسن جواب)

(قوله لأن التمدول لا تقبل الاشتداد والانتقص) بناء على المشهور من أن الثاني لا يكون متكاملاً  
 لم يتم عليه البرهان كما مر من الإشارة إليه في بحث الوجود  
 (قوله فمأنة الطبيعة) وقد يكون السبب في البطء نفس الإرادة كما في رمي الحجر ونحريك اليد  
 برفق ولذا قد يحرك المحرك بالإرادة جميعاً في الهواء ككرة بطريق السرعة وكرة بطريق البطء فإن علة  
 البطء هنا لا تليق بما ذكره المنتف والشارح فليعلم ما ذكرناه وهو الإرادة

والقاسر والحرك الارادي ومن ثمة كان حركة الحجر الكبير أبداً من حركة الصنير في مسافة واحدة من قاسر واحد (أو) ثمانية الطيعة (مع ثمانية المحروق) كالسهم المرمى بقوة واحدة تارة في الماء وتارة في الهواء وكذا خص السائر فيهما بإرادته (وربما عاقل أحدهما أكثر والآخر أقل تضاداً) يعني أن معاودة طبيعة الجسم الأكبر أكثر من معاودة طبيعة الأصغر فإذا فرض أن معاودة محروق الأصغر أكثر من معاودة محروق الأكبر على تلك النسبة انجبر التفاوت الذي بحسب الطبيعة وتبادل الجسمين في المعاودة للركبة وتساؤليهما في الحركة. بل أن يحرك قاسر واحد الجسم الكبير في الهواء والصنير في الماء الذي تزيد معاودته على معاودة الهواء بمقدار الزيادة التي في طبيعة الأكبر (للقصد الثالث عشر) ذهب بعض الحكماء كآرسطو وأبقراط (والجاني من المنزلة إلى أن بين حركتين مستقيمتين كصاعدة وهابطة

(قوله كالسهم المرمى الخ) مثل ثمانية المحروق فقط وليس مثلاً لثمانية الطيعة والمحروق معاً كما وهم واعترضوا بأن ليس فيه ثمانية الطيعة لاتحاد التحرك والحرك في المتأخرين فإن مثل المتأخرين يحصل من جمع المتأخرين (قوله بين كل حركتين مستقيمتين) أي الاثنين سواء كانتا على الخط المستقيم أو المنحني والتخصيص الاثنين بناء على أن اتفاق الجاني تماماً فيها كما يدل عليه دليله وأما عند الحكماء فالحكم عام كما سبق إليه الفيلسوف في الشفاء وهل يتصل الحركتان التان تعرض لكل واحد منهما شيء عنه وإليه الحركة فيكون لاحتدامها غاية وللآخرى مبدأ كتقطعي هي طرف مسافة وكيفية هي نهاية حركة ومقدار وغير ذلك فإن قوماً جوزوا هذا لاعتقال قوماً يجوزوا

(قوله كالسهم المرمى بقوة واحدة تارة في الماء وتارة في الهواء وكذا خص السائر فيهما بإرادته) في هذين المتأخرين نظر لأن التبادر من عبارته اتحاد السهم المرمى فيهما فعلة البطء فيهما حيثما ليست الطبيعة مع ثمانية المحروق بل ثمانية وحده والمثال الصحيح سهم أكبر رمي في الماء وأصغر رمي في الهواء فإن الأول أبداً من الثاني وعلته بطء الطبيعة مع ثمانية المحروق فإن قلت مراد الشارح أن في حركة السهم المرمى تارة في الماء لا على سبب الركز أيضاً بالقياس إلى الرمي في الخلاء على سببه وكذا القياس في الرمي في الهواء وعلته هذا البطء ثمانية المحروق والطبيعة وأما في الرمي في الخلاء على سبب الركز فليس فيه ثمانية المحروق ولا الطبيعة وليس مراده أن علة أبسية الرمي في الماء بالقياس إلى الرمي في الهواء ثمانية الأمرين حتى يرد ما ذكرتم قلت بعد تسليم احتمال العبارة لهذا التوجيه الكلام الحكماء يفرض الرمي في الخلاء بإطلاق وأيضاً يفتو فرض رميها بقوة واحدة

(قوله إلى أن بين كل حركتين مستقيمتين سكوتا) قد اشير في أوائل القصد الثالث من هذا الفصل إلى أن هذا الحكم عندهم لا يمتنع بالحركات الإيفية كما يشعر وسف الحركة ههنا بالمستقيمة بل بعدم غيرها وهذا أبطل للمنصف وقوع الحركة في مقولة أن يتشغل كاسر هناك

سكوناً) فالجهر اذا صعد فسر آثم رجع فلا بد أن يسكن فيما بينهما (و) محمول ما ذكره  
 (أن كل حركة مستقيمة تنتهي) البتة (الى سكون) وذلك (لأنها لا تذهب) على الاستقامة  
 (الى غير النهاية) فإن الابداء متناهية فاما أن تنقطع وهو ظاهر أو ترجع على سمتها أو  
 تنطف على سمت آخر وعلى التقديرين لا بد من سكون بين هاتين المستقيمتين فتكون  
 الاولى منقطعة (ومنعه غيرهم) كأنلاطون من الحكماء وأكثر المتكلمين من المعتزلة  
 (وأما المبتدون فلكل من الفريقين في إثباته طريق فقال الحكماء الوصول الى المنتهي آني)  
 اذ لو كان زمانياً في النصف الاول من ذلك الزمان ان حصل الوصول فذلك النصف هو  
 زمان الوصول لا كله وهو خلاف للفروض وإن لم يحصل كان حاصله في النصف الثاني  
 ويعود المحذور والظاهر أن يقال الحد الذي هو منتهي المسافة الممتدة لا يكون منتهياً في  
 ذلك الامتداد والا لم يكن تمامه حداً فالوصول اليه آني اذ لو كان زمانياً لكان ذلك الحد  
 منتهياً لتماق الوصول به شيئاً فشيئاً ثم ان للوصول علة هي الميل فوجب أن تكون هذه  
 العلة موجودة في آن الوصول لان العلة الموجدة يجب وجودها حال وجود المعلول وهذا  
 هو المراد بقوله (فكذلك الميل الموجب له) أي هو أيضاً موجود في ذلك الآن مع حدوثه  
 في آن ابتداء الحركة واستمراره الى انتهائها (والرجوع) عن المنتهي أيضاً (آني) كالوصول

[قوله ومحمول ما ذكره الخ] لا ينبغي أن هذه الكلية يحصل من ثبوت هذه للسمة مع ضم مسألة  
 تنامي الابداء من التأويل بأن يقال ان المقصود بما ذكره ثبوت هذه الكلية بضم تنامي الابداء ليتوصل  
 بتلك الكلية الى أن الابداء والحركة الحافظة للزمان ليست آتية

[قوله والظاهر أن يقال الخ] لان السابق يرد عليه أن الوصول اذا فرض زمانياً يكون حاسباً في  
 مجموع التصفين لاني كل واحد منهما فالترديد لامني له فلا بد من التمرض بعد اتمام الحد الذي اليه  
 الوصول حتى لا يكون الوصول في مجموع التصفين وبعد التمرض لتلك للاحاجة الى التردد المذكور

[قوله وأكثر المتكلمين من المعتزلة] سيقا كلامه يدل على ان أهل السنة أيضاً من المانحين وكان  
 منهم لعدم تمام دليل الإثبات عندهم لالان لم دليلاً على النفي بخلاف المعتزلة فان لهم دليلاً على ذلك  
 كما يأتي ولهذا قيد هنا أكثر المتكلمين بكونه من المعتزلة

[قوله والظاهر أن يقال الخ] وأما ما ذكره أولاً فيرد عليه انك ان أردت الوصول التام اخترنا الثاني  
 ومنعنا أن الوصول في الزمان الثاني بل في مجموعه وان أردت الوصول الناقص أو أعم اخترنا الاول ومنعنا  
 ان ذلك لبعض هو زمان الوصول التام الذي تلامنا فيه



(فكذلك الليل للوجوب له آتى) أى حادث في آن (وأن الوصول غير آن الرجوع لامتناع اجتماعهما فلو لم يكن بينهما زمان لزم تنالي الآتات) وتركب الزمان منها (وأنه باطل) إذ يلزم حينئذ تركب الحركة من أجزاء لا تتجزى فيلزم تركب المسافة أيضاً منها (فذلك الزمان لا حركة فيه) لا الى المنتهى ولا عنه (فهو سكون) أى زمان سكون (والجواب أن الوصول في آن هو طرف حركة) متوجهة نحو المنتهى (والرجوع في آن هو طرف حركة)

[قوله والرجوع الخ] لانه عبارة عن وقع الوصول ورفع الاين وفيه ما فيه  
[قوله فيلزم تركب المسافة] وتفعيله في حواشي الشارح على شرح حكمة العين  
[قوله فهو سكون] وعلته السكون لكونه عدياً يكفيه انتهاء علة الحركة اذ علة امتناع تنالي الآتين وما قيل ان علته الليل القسري فانه كأفاد قوة التحريك الى حده معين أفاد قوة التمكن وفيه بحث لان الليل الذى هو المعاداة أو مبدأ كيف يكون علة للسكون

[قوله لزم تنالي الآتات] أجاب عنه الكاتب بما جاسله ان لزوم تنالي الآتات في الخارج ممنوع وأما يلزم فيه ان لو كان الآن موجوداً في الخارج وهو ممنوع ولزومه في الدهن مسلم لكن انتحاله ممنوع اتما للمستحيل تنالي الآتات في الخارج ورود الشارح بانه اذا تنالي آتات في الدهن فلفرض ان جسيماً قد قد تحرك فيها على مسافة فيلزم اقسام الحركة الى جزئين لا يتفقان أصلاً وكذا اقسام المسافة اليهما فاما أن يكون الجزآن في المسافة بالمثل فيلزم الجزء بالمثل واما بالقوة فيلزم الجزء بالقوة فكان تركب الاسم المنقسم من الاجزاء المتممة الاقسام في الخارج ممنوع فكذلك تركبه منها في الدهن لا يتقال انا لم يكن الآن موجوداً في الخارج لا يكون مجموع الآتين موجوداً فيه فلا يصح وقوع الحركة فيه فلا يلزم ما ذكرتم لانا نقول اذا فرض تنالي الآتين يكون ذلك المجموع زماناً والزمان سواء كان موجوداً أو موهوماً يجوز وقوع الحركة فيه قطعاً

(قوله فيلزم تركب المسافة أيضاً منها) وأما اذا تحقق الآن ولم يتقال فلا يلزم هذا المخذور لان الآن طرف لزمان وهو عرض قائم به غير حال فيه حلول السريان والتطبيق على المسافة هو المحل فلا يلزم من انطباقه عليها محذور وهذا كما ان ثبوت القطة لا يستلزم الجزء وكون الخط متألفاً عن القطة يستلزمه (قوله فهو سكون) قالوا وهذا السكون ليس من مقتضيات الطبيعة فانها تقتضي الحركة الى الحالة الثلاثة لما وهذا السكون لا يلائمها لانه في الجزء القريب بل الليل القسري كأفاد قوة التحريك الى الحد للمعين كذلك أفاد قوة التمكن في ذلك الحد ثم الطبيعة بشرط السكون في ذلك الحد تحدث بمذالك ميلا ومناقضة الى جهة ليست ليست للحركة اليه قال المولى العلامة شمس الله والدين محمد بن مبارك شاه البخارى الاشبه ان هذا السكون قسري والفاخر امتناع تنالي الآتات اذ للضرورات الطبيعية مثل ضرورة الخلاه وغيرها كثيراً ما تقتضى أمورا استبعدها العقل

منصرفه عنه ( فلم لا يجوز أن يكون ) آن واحد ( جداً مشتركاً بينهما ) أى بين الحركتين بل بين زمانيهما لأن طرف الواحد يجوز أن يكون مشتركاً بين شيئين كالنقطة الواحدة المشتركة بين خطين بخلاف الجزء ولذلك قال ( وأما الآن بمعنى جزء زمان لا يتجسم ) ذلك الجزء ( فأنتم لا تقولون به ) حتى يمتنع اشتراكه بين زمانى الحركتين ( قولكم آن الرجوع غير آن الوصول فلنا نم ) بينهما تقابراً ( لكن ) لا بالذات بل ( باعتبار كونه منتهى زمان الحركة الموصلة ومبدأ زمان حركة الرجوع ) واعلم أن الحجة المشهورة للمعتبين من الحكماء هي أن المتحرك الى المنتهى إنما يصل اليه في آن وإذا تحرك عنه بعد كونه واصلاً اليه فلا محالة يصير مفارقة ومباينة له في آن أيضاً ولا يمكن اتحاد الإثنين والا كان واصلاً الى المنتهى ومباينة له مما فوجئ تقابراً بالذات واستحال تنالهما بلا تداخل زمان بينهما لاستزمامه القول بالجزء وذلك الزمان زمان سكون اذ لا حركة هناك لآلى ذلك الحد ولا عنه وأبطالها ابن سينا بان المفارقة والمباينة هي حركة الرجوع فهناك آبان آن يقع فيه ابتداء الرجوع والمباينة وأن يصدق فيه على المتحرك أنه مفارق مباين لذلك الحد الذى هو المنتهى فان عنوانا بان المباينة طرف زمان المباينة تختار ان ذلك الآن هو يمينه آن الوصول بان يكون حداً مشتركاً بين زمان الحركتين فان طرف الحركة يجوز أن يكون شيئاً ليس فيه حركة أصلاً وان عنواناً به أما يصدق فيه على المتحرك أنه واجع مباين فختار أنه مفارق لأن الوصول وان بين الإثنين زماناً لكنه ليس زمان السكون بل زمان الحركة وهو بعض حركة الرجوع فان كل آن يفرض في زمان وقع فيه حركة الرجوع يكون بينه وبين آن ابتداء الرجوع بعض حركة الرجوع

[ قوله وأبطالها الخ ] وتقتضى بان هذه الحجة بعينها جارية في الحدود المتروكة في المسألة التى قطعها حركة واحدة حركة الرجوع أو سبها

هـ [ قوله يكون بينه وبين الخ ] بناء على أن الحركة ليس له أول حدوث اذ لا يوجد الا في زمان والابد زمان إذ هي متضمنة لابن لم يكن الجسم قبله فيه ولا يكون بعده فيه فيقتضى قدماً وتأخراً زمانياً

[ قوله وأبطالها ابن سينا الخ ] قيل ويرد عليه أيضاً أنه يلزم على هذا تداخل السكتات في كل حركة مستقيمة سباً اذا كانت على أجسام متضادة بل يلزم تداخل السكتات في الحركات المستديرة الفلكية باعتبار الوصول الى الحدود التى في المسألة والزوال عنها مع أنه لا سكون في الفلكيات

ثم انه أقام الحجة علي وجوب تحلل اليكون بان اعتبر الميل الموصل والميل الموجب لحركة المفارقة وحكم بان اجتماعهما في آن واحد محال اذ يستحيل أن يجتمع في جسم الايدمال الى حد والنتيجة عنه فوجب أن يكون كل منهما في آن . فإما لأن الآخر بينهما زمان سكون كما مر والمصنف نرد الحجة التي أوردتها ابن سينا وأجاب عنها بما هو جواب عن الحجة المشروطة فالصواب أن يجاب بمنع استحالة اجتماع الميئين أو تجويز ثلثي الآتيق أو بمنع بقاء الميل الموصل فانه علة مدة الوصول كالحركة فلا يجب تناؤه مع الملول مثله أو بمنع حدوث الميل في آن بل هو زمني كالحركة (وقال الجبائي لاشك ان الاعتماد الجبائفي في الحجر نلظ) (الاعتماد (اللازم) اذ الحادث أقوى من الباقي ( فيصعد ) الاعتماد الجبائفي في الحجر ويعتمد

(قوله فوجب أن يكون كل منهما في آن) فيه بحث لان للوجب لحركة المفارقة لا يمكن أن يكون آنياً ولا لزوم وقوع الحركة في الآن وان أراد بإيجاه لما انها تحصل بعده فلا تختلف فلا نسلم أن اجتماعه مع الميل الموصل يستلزم احتمالات للايصال والنتيجة في زمان هو طرفه فهذا الدليل غير تام كالحجة المشروطة وأخذ الدليل في الاستدلال فيها بعيد لدفع الشبهة مالم يثبت آنية دليل وامتناع اجتماع الميئين في آن واحد والنتيجة أن العلة الفارسة الى الحد وليس ميله موجودة حال الايصال فان كان يوجد موصلاً زماناً فقد سمح للكون وان كان لا يوجد الا آناً فاذا تحرك فلا بد للحركة الثانية من علة موجودة وهو الميل اذ لا بد في استثناء الميل الاول وهو ظاهر فذلك الميل الثاني يوجد في آن اذله أول حدوث وهو يولي ذلك الاول موجودة اذ ليس وجوداً متعلقاً بزمان كالحركة حتى لا يكون له أول حدوث والآن الذي فيه آخر وجود الميل الاول ليس عين الاول الذي فيه أول وجود الميل الثاني لان الشيء لا يكون في طبيعة ما يوجب الحصول وما يوجب اللاحصول مما فيكون لطباعه تقتضي أن تكون فيه اقتضاء فيه بالفعل وان لا يكون اقتضاء بالفعل فاذن أن آخر الميل الاول غير أول الميل الثاني فهما سكون هذا خلاصة ما في هذه تمعية من النظرية ولا يخفى انه لاساجة في هذا اثباتي الى ابيات آنية الوصول وهو الميل بمعنى انه لا توجد الا في آن وان اجتماع الميئين محال وان للمعنى المراد أعنى العلة الموجودة لا يمكن أن تكون معداً وانه لا يمكن أن يكون زمانياً بمعنى أن يكون وجوده متعلقاً بالزمان وان كان زمانياً بمعنى أن يوجد في الآن فانه مع جميع الاجوبة نغذ ملاءمة ما ذكر من التاكرين

(قوله ثم أقام الحجة الخ) وقد يجلب عنها بان الميل الذي هو علة الحركة كما انه علة الوصول الى حد كذلك هو علة انزوال عن ذلك الحد بشرطين فليس هناك ميلان متبايران وأنت خبير بان هذا الجواب لا يجدي كثير منع لوجه الاستدلال حيثنظ بالنظر الى آتي حدوث الشرطين ثم يرد منع آنية حدوث الشرط كما يرد منع آنية حدوث الميل فتأمل

(قوله فالصواب أن يجاب بمنع استحالة اجتماع الميئين) بل هو واقع كما في الحجر الرمي الى فوق فان فيه ميلاً طبيعياً الى تحت وميلاً قسرياً الى فوق وايضاً الدليل المذكور على تدبر تمامه لا يجنى في حركة الحكم والكيف فان الحركة التي فيها غنى عن ذلك الميل كذا ذكره الابري في شرحه

بما كانت المراءات خروق ( متدرجا في الضعف الى ان ينلب اللازم المحتلب فينزل ) حجر ( و  
 شك ان غلبته ) على المحتلب ( انما تكون بعد التعادل بينهما اذ لا ينقلب ) المنلوب ( من المغلوبية الى  
 الغالبية دفعة ) من غير محتمل تعادل ( وعند التعادل يجب السكون والالزم الترجيع بلا مرجع  
 اذ لو لم يكن لكان متحركا اما بالاعتماد اللازم أو بالاعتماد المحتلب مع تعادلها وتساوهم ما يكون  
 تحكما محضا والجواب عنه ان الجبائي ليس قائلًا بتوليد الاعتماد للحركة ولا لا يكون فيها  
 لا يوافق مذهبه كما سر في مباحث الاعتماد مع أنه غير شامل للحركات الارادية الصادر  
 عن الحيوانات ( واما المنكرون ) لتدخل السكون بين المستقيمتين فكل من الدريقتين أيضا  
 في انكاره طريق ( فقال الحكماء ) ان صح وجوب السكون بينهما ( فاذا ) فرض أنه ( ص  
 الخردة وهبط الجبل وتلاقيا ) في الجواب بحيث يحاس سطحا سطحه فلا شك أنه تنز  
 الخردة راجمة وحينئذ ( وجب ) وقوف الخردة ) لتوسط السكون بين حركتهما الصاعدة  
 والهابطة ( وذلك بوجوب وقوف الجبل بمصادمتها لامتناع التداخل ) بين الاجسام ( والالام  
 ضروري البطلان ) اذ كل عاقل يعلم أن الجبل لا يقف في الجواب بمصادمة الخردة ( وقد نبينا

( قوله ) وعند التعادل يجب السكون [ وهو كونه في مكان أول لان اعتماد المحتلب على غلبته أحد  
 له كونه في مكان حمل فيه تعادل الاعتمادين فحمل في ذلك المكان كون ثان لعدم الترجيع بلا مرجع  
 فاقبل لو سلم التعادل فهو سائل في أن الوصول فلا يكون زمان سكون بين الحركتين ليس بشئ  
 ( قوله ) لا شك انه ينزل الحجر الخ ) يمكن أن يدل ان الخردة بعد الملاقاة ترجع بحركة صاعدة  
 فانها ملاصقة للجبل ينزل بالجبل بمتعة قبيته في المائل والسكون انما يجب بين حركتين ذاتين كما مر  
 اليه الدليل

( قوله ) لامتناع التداخل ) فيه انه يجوز تعدد الخردة في الجبل من غير التداخل بشكاف الجبل  
 بخلافه فلا يلزم كون الجبل بسبب حركة الجزء الذي تلاقيه الجزئية الى الصعود فيه ان تتكاث  
 الجسم وتداخله لا يقتضي حركة أجزائه

( قوله ) والجواب عنه ان الجبائي الخ ) وقد يجاب عنه أيضا بأنه لو سلم لزوم التعادل لما كان في آخر  
 الوصول لاني زمان بين آتي الوقول والرجوع اليه فيكون الجسم فيه ساكنا على ما مر المديهي  
 ( قوله ) لامتناع التداخل ) فان قلت لو سلم عدم جواز تكاثف أجزاء الجبل فلم يجوز التوقف مع  
 ازدياد حجمه واما الدشع هو التوقف بلا ازدياد حجمه قلت ذلك الجزء من الجبل الذي يدفع بانزلة  
 في حيز سواء فرض التكاثف وازدياد حجم الجبل يحرك حركة الرجوع بعد حركة الاستقامة في من  
 حركة الشكل فبين حركته زمان تكون على الفرض وهو بينه زمان وقوف الخردة فيلزم سكونها بل

بأن الخردة لا تصادم الجبل) ولا تناسه في الصورة المفروضة (بل ترجع برميحه) فإذا وصل إليها برميحه وقفت ثم رجعت قبل الوصول إلى الجبل (فذلك) الذي ذكرتموه من ثلاثينها (فرض محال ويجوز استلزامه للمحال) الذي هو وقوف الجبل (وقالت للخرطة لا تكون) بين الحركتين (إذا لا بوجه الاعتماد لللازم فإنه يقتضي الحركة النازلة) لا السكون (ولا) بوجه الاعتماد (المجانب فإنه يقتضي) الحركة (الصاعدة) لا السكون (ولا مولد للحركة) والسكون إلا الاعتماد وقد يجيب الجاني على أصله) فيقول (لا نسلم أنه لا مولد غيره بل) للمولد (هو الحركة) السابقة (فالحركة الصاعدة توجب) حركة هابطة بشرط غلبة الاعتماد لللازم وتوجب (السكون بشرط تماثل الاعتمادين وقد مر) ذلك (في) مباحث (الاعتماد)

### حجج المرصد الخامس في الإضافة

جعل المرصد الرابع في المثلوات التسمية واستوفى فيه بيان أحوال الإين على مذهبي التكلمين والحكماء وأورد منها الإضافة في مرصده على حدة واكتفى في سائر النسب بما

(قوله بل ترجع برميحه الخ) وما قيل أنه مكارة لأنه إذا رمى سهم إلى الجبل الساقط فإنه يلاقيه بلا شبهة فتقول بمجرد التخمين لا دليل على وقوعه

(قوله المرصد الرابع الخ) تعرض للمنصف بسوء الترتيب فإن اللائق إدراج الإضافة في المرصد الرابع أو جعله منتهياً لمباحث الإين والاسم بين لأنه لا يجوز أن يكون أفرادها لكثرة مباحثها وهذا لم يتعرض له سوء الترتيب جري بالنسب إلى نسبة أخرى والمراد بالغير الغير المخصوص كما مر في تعريفها

في هذا الزمان قطعاً فإن قلت لأجزء بالفضل قلت ذات الجزء محقق وإنما المفروض الجزئية وأيضاً قلنا إن تعرض الجبل من مركب له أجزاء بالفعل على أن عدم رجوع الخردة بمصادمة جبل من حديد وفوقها فيه يقرب من وقوف الجبل في الاستحالة

(قوله بل ترجع برميحه) فإن قلت قد يشاهد أن الملاقاة كانت حالة الصعود دون الرجوع كما في السهم الصاعد بل في حركة اليد إلى فوق فإنه يعلم قطعاً أن الرجوع لم يكن إلا بعد الملاقاة قلنا وسلم فوقوق الجبل متباعدة لاستحالة

(قوله جعل المرصد الرابع الخ) فيه إيماء إلى أن ترتيب المنصف ليس بمستحسن فإن الأصوب كما نقل عنه رحمه الله أن يجعل المرصد الرابع فصلين الأول في مباحث الإين لاتفق الفريقين على محققته والثاني في الإشالة

مضى في صدور المواقف الثالث اذ ليس فيها مزيد بحث (وهو متأكد) خسة الاولى  
 الابوة هي المعقولة بالقياس الى الغير ولا حقيقة لها الا ذلك (أي ليس حقيقة سوى أنها  
 نسبة معقولة بالقياس الى نسبة أخرى معقولة بالقياس الى الاولى وحاصلها النسبة المتكررة  
 كما سر) وهي الاضافة التي تد من المقولات وتسمى مضافا حقيقيا ويقال لذات الاب المعروضة  
 لهذا العارض اضافة (أيضا) وكذا (يقال الاضافة) للمعرض مع العارض وهذا ان يسميان  
 مضافا مشهوريا) تلفظ الاضافة كلفظ المضاف يطلق على ثلاثة ممان العارض وحده والمعرض  
 وحده والجمع والركب منهم ما هو تنبيهه قولهم المضاف ما يمتل ما هيته بالقياس الى الغير لا يراذ به أنه  
 يلزم من تعمله تعقل الغير فان لاوازم البيئة كذلك أي هي بحيث يلزم تعقل ملزوماته فليدخل جميع  
 الماهيات البيئة الاوازم في تعريف المضاف (بل) يراد به (ان يكون من حقيقة تعقل الغير فلا يلزم تعقله

(قوله العارض وحده) أي من غير اعتبار للمعرض شرطاً وكذا الثاني والقريبة مقابلها للجمع  
 المركب منها

[قوله أي هي بحيث الخ] مقابلة للترتبا على حذف المضاف أي ملزوما لاوازم البيئة مثل الغير في لزوم  
 تعاقبها لتعاقب اللزومات

(قوله من حقيقته تعقل الغير) فيه أنه ان أراد أنه بعض حقيقته ففعل الغير على ان من تبعية يلزم  
 توقف تعقل كل واحد من المضافين على تعقل الآخر وتقدمه عليه وان أراد أنه ناشئ من تعقل

[قوله ولا حقيقة لها الخ] أي ليس للابوة من حيث انها مضاف حقيقي حقيقة الاما ذكر والا  
 فلتنس الابوة حقيقة مخصوصة غير ما ذكرنا

[قوله وقد يقال لذات الاب للمروضة الخ] قال الشارح في حواشي حكمة العين الظاهر ان الحلاقة  
 على المعرض من حيث أنه معرض لا من حيث ذاته مع قطع النظر عن المعرض والفرق بينه وبين  
 المشهور ان العارض هنا مأخوذ بطريق المعرض ولا الجزئية وهناك بالعكس فان قلت الاب  
 هو الذات المنصفة بالابوة لا لذات والابوة مما والالم يصدق عليه الحيوان قلت المضاف المشهور هو  
 مفهوم الاب لا ما يصدق عليه وتقام تحقيقه في تلك الحواشي

(قوله وهذا ان يسميان مضافا مشهوريا) قال في شرح المقامد ما وقع في المواقف من أن نفس المعرض أيضاً  
 يسمى مضافا مشهوريا بخلاف المشهور فتم قديما على لفظ المضاف بمعنى أنه شيء له الاشارة على ما هو قانون البيئة  
 (قوله أي هي بحيث يلزم الخ) مقتضى الباق أن يقال فان اللزومات البيئة الاوازم كذلك فأشار  
 الشارح الى التوجه بجذ كره لا يهري بن أن لحظة ذلك اشارة الى تعقل الغير لا الى الجمع ولا أن  
 تحول عبارة المضاف على حذف المضاف أي ملزومات الاوازم

الابتغال الغير) أي هو في حد نفسه بحيث لا يتم تمقل ماهيته إلا بتقل أمر خارج عنها  
 وإذا زيد ذلك الغير بكونه نسبة يخرج سائر النسب (و) يبقى (هذا) القول (بتناول المضاف الحقيقي  
 والقسم الثاني من الشهوري أعنى المركب) وأما القسم الأول منه أعنى للمروض وحده  
 فليس لنا غرض يتعلق به في مباحث الاضافة (فلو أردنا تخصيصه بالحقيقي قلنا مالا مفروم  
 له إلا مقولا بالقياس إلى الغير) على الوجه الذي تحققت فيه فإن المركب مشتمل على شيء آخر  
 كالإنسان مثلاً (المقصود الثاني) (للمضاف خواص) أي خاصاته (الأولى التكاثر في  
 الوجود والمدم بحسب الدهن والمخارج فكلاً وجد أحدهما في الدهن وأخرى المخارج وجد  
 الآخر فيه وكلاً عدم) أحدهما في أحدهما (عدم) الآخر فيه (فإن قيل فما قولك في المتقدم  
 والمتأخر) بحسب الزمان فانهما متضايقان مع أن المتقدم الزماني لا وجود له بالاعتبار الذي  
 به كان متقدماً مع المتأخر الزماني وكذا المتأخر لا وجود له مع وجود المتقدم (قلنا لا وجود  
 للحقيقي منهما إلا في الدهن) فإن التقدم والتأخر أمران اعتباريان يعتبرهما العقل إذا قلنا

حقيقة الغير يرد عليه أن لوازم الماهية كذلك وكذا في قوله لا يتم تمقله إلا بتقل حل الباء على السببية  
 يازم التقدم وإن حمل على الملازمة والملازمة بالسببية إلى لوازمها البينة فالملازمة غير وافية ببيان المراد  
 والجواب أن المراد من تمقل الغير معه لكون ذلك بزمه وإن الباقى قوله إلا بتقل الغير بمعنى مع  
 وتمقله ما في المباحث الشرقية موافقاً لاشغافه أن معنى كون الماهية متولة بالقياس إلى غيرها هو أن  
 يكون للماهية يوجب تمقلها إلى تمقل شيء خارج عنها وكيف كان فإن الملازمة إذا تصورات تصور معها  
 أن ماهية الملازمة غير مقولة بالقياس إلى ماهيات الأوازم لوجوب كون الماهية التي هي الموضوعات أو  
 الملازمة مستقلة بنفسها ومتقدمة بذواتها على الأوازم وامتناع كون المتأخرين كذلك بل أن يكون المقول  
 المحتاج إلى تمقل غيره لا يتوقف في الدهن ولا في الخارج إلا لاجل وجود ذلك الغير بزمه

[قوله أي هو في حد نفسه الخ] بخلاف القسم الأول من المضاف الشهوري فانه ليس في حد نفسه  
 كذلك بل باعتبار طارؤه

[قوله وإذا قيد ذلك الغير الخ] وإنما لم يقيد المستنف بذلك لأن مقصوده بيان معنى كونه مقولاً  
 بالقياس إلى الغير

[قوله على الوجه الذي تحققت] وهو أن يكون تمقل الغير معه من غير توقف عليه

[قوله وإذا قيد ذلك الغير بكونه نسبة] وإنما لم يقيد المستنف هنا اعتداداً على ما مر في المرصد الأول  
 من هذا الموقف

(قوله فليس لنا غرض يتعلق به) لعدم لزوم كونه من الأغراض لا كلا ولا بعضاً فلا خير في عدم  
 صدق التعريف عليه بناء على أن ليس من حقيقته تمقل الغير وإن كان من حقيقة عارضة ذلك

ذات للتقدم الى ذات المتأخر فيكون المجموع المركب منهما ومن معروضيهما أيضاً اعتباراً  
فلا وجود للمضافين هنا في الخارج بل في الذهن ( وهما مافيه ) فالتكاثر بين الحق تبيين  
وكذا بين المشهورين المتبرين بأن بحاله ( ولما معروضهما ) اذا أخذنا واحدهما ( فقد  
ينفكان كالمالك والمملوك والاب والابن ) وللتقدم والمتأخر وليس كلاهما في ذات المعروض  
وحده كما ينبتك عليه . الخاصة ( الثانية وجوب التكاثر في النسبة ويمبر عنه ) أي عن  
التكاثر في النسبة ( بالانكاس ) ويقال الخاصة الثانية وجوب الانكاس ( وهو أن يحكم  
بإضافة كل ) من المضافين ( الى صاحبه من حيث كان هو مضافاً اليه ) يعني أنه اذا أخذ ذات  
كل واحد من المضافين من حيث أنه مضاف لصاحبه ونسب أحدهما الى الآخر وجب  
أن تنكس هذه النسبة فيتنسب الآخر اليه أيضاً . ( فكما أن الاب أبو الابن فالابن ابن  
الاب وانما اعتبرنا الحقيقة ) وثقلنا من حيث كان مضافاً اليه ( لانه ) اذا لم يراع هذه الحقيقة  
( يجب الانكاس فالتك اذا قلت هذا أب لانسان لم يلزم أن هذا انسان لأب ) والحاصل  
أن هذه الخاصة انما هي للمضاف المشهورى أعني المعروض المأخوذ من حيث أنه معروض  
لمارضة كالأب والابن والعالم والمعلوم والمشتق والمشتق حتى اذا نسب أحد المشهورين  
الى صاحبه وجب انكاس هذه النسبة وأما المضاف الحقيقي فلا نسبة فيه حتى يتصور  
الانكاس اذ لا معنى لقولك الابوة أبوة البنوة وفي قيد الحقيقة اشارة الى ذلك لمن كان له

( قوله من حيث كان الخ ) أي من حيث كان كل واحد منهما مضافاً الى صاحبه فلا وجه لاراز الضمير  
[ قوله اشارة الى ذلك ] لان قيد الحقيقة يشعر بان فيه حقيقة أخرى سوى كونه مضافاً الى صاحبه  
وذلك المضاف المشهورى ذات الموسوف بخلاف الحقيقي فانه لا ملعية له سوى الاضافة لانه للثبوت للثبوت

( قوله وليس كلاهما في ذات المعروض وحده كما ينبتك عليه ) هذا يشعر بان مراده بالمعروض  
المضاف المشهورى بالعلمي الآخر وهو مقتضى السوق أيضاً لكن قد عرفت انه ذات المعروض من حيث  
انه معروض فعدم الاختك في العقل هنا أيضاً ظاهر بل في الخارج أيضاً اذا كان بماله وجود فيه الهم  
الا ان يراد بالمعروض هنا ذاته من حيث هي والتلبيه على ما ذكره فيها سبق باعتبار ان العرض اذا لم يتعلق  
بالمعروض من حيث هو معروض فعدم تعلقه به من حيث ذاته بالمعنى الاولى فتأمل  
( قوله وفي قيد الحقيقة اشارة الى ذلك ) أي الى الحاصل المذكور ووجه الاشارة ان في قيد الحقيقة  
اشارة الى أن في كل من المضافين الذين حكم بوجود انكاس للثبوت . ما جهة حقيقة الاضافة والافتقار  
هذا القيد وهنا انما يظهر في المضاف المشهورى فان فيه ذات للمضاف وحقيقة الاضافة وأما المضاف الحقيقي  
فلا شيء فيه غير جهة الاضافة اذ لا حقيقة لها سوى انها نسبة معنوية بالنسبة الى الغير المحموس



قلب فنذكر (وقد تصعب رعاية قاعدة الانعكاس سيما اذا لم يكن له) أي للمضاف (من الجانب الآخر اسم كالجناح) فانه اسم لأحد المتضامين مأخوذاً مع اضافته وليس للمضاف تالاً آخر أعني الطير اسم كذلك فيقال الجناح جناح الطير ولا يقال الطير طير الجناح وان شئت رعاية قاعدة الانعكاس ههنا (فاعتبره) أي المضاف (من الطرف الآخر بانعطف دال على النسبة كذى الجناح) فانه يجب الانعكاس جيلتد والضابط في معرفة طريق الانعكاس ان تجمع أوصاف كل واحد من الطرفين وتظر فيها فأى وصف وجدته بحيث اذا وضعت عرفت ما عدها بقيت الاضافة بينهما واذا رفعت ووضعت غيره مكانه لم تبق تلك الاضافة لتلك الوصف هو الاضافة الحقيقية فاذا عبرت عن كل واحد من الطرفين بما يدل عليه مأخوذاً مع الاضافة الحقيقية سواء كان لفظاً مفرداً أو مركباً ونسبت أحدهما الى الآخر انكست تلك النسبة قطعا (المقصد الثالث) الاضافة لا تستقل بوجودها أي ليس لها وجود منفرد ليتصور تمييزها بنفسها بل وجودها أن يكون أمراً لاحقاً للأشياء فيكون تحمها) وتخصصها (تبعاً لتحصل لحوقها للغير) وتخصصه (وبفهم ذلك) أي تخصصها تبعاً

(قوله أي ليس لها وجود منفرد الخ) ليس المراد ما يتوهم من ظاهره أنه ليس له وجود في الخارج منفرد عن الموضوع لان الاعراض كلها كذلك ولان الوجود الخارجي لا يدخل له في تحصيل ماهية بل المراد أنه ليس له حصول في نفسه ويعقل ماهيته مع قطع النظر عن الموضوع وان كان وجوده الخارجي هو وجوده في الموضوع بل حصول ماهية الاضافة ان يكون أمراً لاحقاً للموضوع يعنى الحقوق للموضوع مقوم لماهية لكونه عبارة عن نفس اللبنة بخلاف المقولات الأخر فانها عبارة عن الهيئة المسببة فأنسبة على أمر ولو كانت تلك المقولات عبارة عن اللبنة أيضاً كانت تلك الاضافة في التحصيل واللبنة في الهيات الشفاء في فصل للمضاف ان يلتصق أمر لا يعقل بذاته انما يعقل دائماً جوي الى شيء.

(قوله ليتصور تمثيها) أي تحصيلها نوعاً أو صفاتاً أو شخفاً

(قوله لتحصل لحوقها) لا لتحصل ملحوقها لثمة عن الاضافة في الوجود وان كان تحصيل الحقوق

يحصي بالمحقوق

(قوله بحيث اذا وضعت ما عدها) مثلاً اذا رفعت من الابن كونه حيواناً أو انساناً أو ماشية من الاوصاف وأثبت كونه ابناً بقيت اضافة الاب وان رفعت عنه كونه ابناً وأثبت له سائر أوصاف لم يبق الاضافة فلما أن الاضافة الحقيقية الواجبة الانعكاس انما هي بين الأب والابن واعلم ان الانعكاس قد لا ينتظر الى اعتبار حرف النسبة كالعظم والصغر وقد ينتظر اما على تساوي الحرف في الجانبين كقولنا اتبع عبد الله ولي والولي مولى لعبد أو على اختلافه كقولنا العالم عالم بالمعلوم والمعلوم معلوم عالم

للعوق ( نارة بأن يؤخذ للعوق والاضافة معا ) فتعين الاضافة على حسب تعيين للعوق  
والعوق ( وليس ذلك ) المتأخذ على هذا الوجه ( هو المقولة ) بل هو أمر  
مركب من المقولة ومن معروضها ( ونارة بأن تؤخذ الاضافة مقرونا بها للعوق الخاص كشيء  
واحد مفيد ) عارض ذلك للعوق ( وهذا تنوع الاضافة وتحملها فالمشابهة وهو الاتحاد  
والموافقة ( في الكيف غير الكيف ) للتحد للموافق ( فإذا اعتبرنا الاتحاد ) والموافقة ( من  
حيث أنه في الكيف كان نوعا من الاضافة ) المطلقة متحصلا بحسب لموقعه للكيف وكذا  
الحال في المساواة والمائة ( ثم الاضافة اذا كانت في طرف محصلة كانت في الطرف الآخر  
محصلة ) أيضا على حسب تحصيل الطرف الاول شخصيا كان أو نوعيا ( ولزمه ) بسبب  
استلزام تقبض اللازم تقبض اللزوم ( أنها اذا كانت في طرف مطلقة ) أي غير محصلة ( في )  
الطرف ( الآخر مطلقة ) أيضا ( فالنصف ) المطلق ( في مقابلة النصف ) المطلق ( وهذا  
النصف في مقابلة هذا النصف ) فظهر ان أي المتضادين عرف بالتحصيل والتعيين عرف  
الآخر به لكن ( هذا اذا حصلنا نفس الاضافة ) الحقيقية كالنصفية والضعفية ( واما اذا  
حصلنا موضوعها ) فقط ( لم يلزم تحصيل المضاد المقابل له فتحصيل الرأس حتى يصير هذا  
الرأس لا يوجب تعيين من له رأس ) يعني ان الرأسية اضافة عارضة بمضو مخصوص بالقياس  
الي ذي الرأس فاذا حصلنا ذلك المضو من حيث أنه جوهر معين حتى صار هذا الرأس  
لم يلزم تحصيل الشخص الذي هو ذو الرأس ثم اذا حصلنا الرأسية التي هي الاضافة الحقيقية  
حتى يصير هذا الرأسية وجب ان تحصل الاضافة في الطرف الآخر فيكون الرأس وذو الرأس  
متعيينين حينئذ ( المقصد الرابع ) يلحق الاضافة تسميات ( من وجوه ) الاول اما ان توافق ( )  
الاضافة ( من الطرفين كالجوار ) والاخوة ( واما ان تختلف كالابن والاب ) فان البنوة  
والابوة متخالفان في الماهية ( والمتخالف اما محدود كالنصف والنصف ) فان ضمه شيء  
واحد تكون النياس الى واحد آخر لا الى أمور كثيرة وكذا النصفية ( أولا ) محدود

( عبد الحكيم )

[ قوله على حسب تعيين النح ] ان نوعا قويا وان صنفا فصفنا وان شخصا فشخصا  
[ قوله للعوق الخاص كشيء واحد ] يعني يعتبر للعوق الخاص من حيث الاجال والوحدة من  
حيث التحصيل والتعدد بأن يعتبر له حقوق خاص لا من حيث أنه حقوق هذه الاضافة لهذا الموضوع وذلك  
لأن عمل للاضافة التي هي أمر مبهم

( كالآفل والأكثر ) فإن أقلية شيء واحد قد تكون بالقياس إلى أشياء متعددة وكذا الأكثرية ( الثاني أنه قد تكون ) الاضافة ( لصفة ) موجودة ( في كل واحدة من المضامين كالشئ فإنه لا يدرك الماشق وحال المشوق ) فكل واحدة من الماشقية والمشوقية إنما ثبت في عنها بواسطة صفة موجودة فيه ( أو لصفة في أحدهما ) فقط ( كالمالية فإنها لصفة ) موجودة ( في العالم وهو العالم دون المعلوم ) فإنه متصف بالمعروفة من غير أن يكون له صفة موجودة تقتضي انحصارها ( والأفلا ممدوم يكونه معلوما صفة ) موجودة ( وقد لا تكون ) الاضافة ( لصفة ) حقيقة ( أصلاً ) أي في شيء من الطرفين ( كالمين واليسار ) إذ ليس للتيامن صفة حقيقة بها صار متيائنا وكذلك التيسار ( الثالث قال ابن سينا تكاد الاضافة تنحصر في أقسام في المادة كالتائب والقاهر والمائع وفي الفعل والانفعال كالقطع والكسر وفي الحاككة كالدلم والخبر وفي الاتحاد كالجارة والمشابهة ) والمائة والساواة واعلم ان المنقول في المباحث المشرقية من كلامه هو هكذا تكاد تكون المضافات منحصرة في أقسام المعادلة والتي بالزيادة والتي بالفعل والانفعال ومصدرها من القوة والتي بالحاككة فاما التي بالزيادة فاما من الكم وهو ظاهر واما من القوة

### ( عبد الحكيم )

[ قوله في المعادلة ] وهي ان يكون كل منهما عدديلاً ونظيراً للآخر في التاج المادة بآخر برابرون ويدخل فيها كل اضافة تكون لاصتين نظراً للآخر وعدديلاً له كالمساواة والمساوية والخالفة والمضادة والمتابقة حتى مطابق الزيادة والنقصان

[ قوله ومصدرها ] بالجر وبافراد الضمير وهو للوافق للشفاء والمباحث المشرقية فيرجع الى لغة التي وفي بعضها بتثنية الضمير فيرجع الى الفعل والانفعال والمصدر اما بمعنى العدور والمعنى والتي سبب صدورهما من القوة الى مبدأ التغير أو التغير ليكون عطفه قريباً من العطف التثنيوي ويؤيده عدم ايراد مثال له واما بمعنى مبدأ العدور ومن القوة بيان له والمعنى والتي يجب مبدأ الفعل والاتصال كالاشد تأثيراً وتأثراً فانه سبب القوة التي هي سبب التأثير والتأثر

[ قوله والتي بالحاككة ] في التاج الحاككة خبري واحكايت كردن وأصل الحاككة المشابهة التي تكون بسبب كون شيء حكاية عن شيء

[ قوله فاما من الكم ] بكسر اما

[ قوله وهو ظاهر ] كالتليل والكثير والضعف والنصف والطويل والقصير والعظيم والعتيد وغير ذلك وفي الشفاء بدل وهو ظاهر مستقيم

[ قوله واما من القوة ] بدل اما من الكم فالفاء في قوله فكالتعليق عاطفة أو زائدة لاجرائه وفي بعض النسخ فهو ظاهر فيلغى كلمة اما في الموضعين شرطية والفاء جزائية

كالتألب والقاهر والمائع واما التي بالنمل والانفعال فكالاب والابن والتاطع والمنقطع واما التي بالمحاكاة فكالعلم والمعلوم والحس والمحسوس فان العلم يحاكي هيئة المعلوم والحس يحاكي هيئة المحسوس على ان ذلك لا يضبط تقديره ولا يلبس عليك أنه لو بدل في عبارة الكتاب لفظ المعادلة بلفظ الزيادة لطابق المتقولان بحسب المعنى اذ يكون حينئذ قوله وفي الاتحاد قائماً مقام المعادلة واما وقوع الخبر وموقع الحس فلا بأس به لان الخبر أيضاً حكاية هيئة المخبر عنه (الرابع الاضافة قد تعرض للمعولات كلها) بل لواجب تماثل أيضاً كالاول (فالجوهر كالأب والابن والرحم كالصغير والكبير) من المقادير (والليل والكثير) من الاعداد (والكيف كالأحر والبارد والمضاف كالقرب والابتداء والابن كالأعلى والأسفل ومتى كالقديم والاحداث والوضع كالأشد انحناء وانصباباً والمالك كالأشئ والاعرى والفعل كالأقطع والانعزال كالأشد تسخفاً \* الخامس قد يكون لما من الطرفين اسم) أي يكون لما باعتبار كل واحد من طرفيهما اسم مفرد مخصوص بذلك الطرف كالأبوة والبنوة (أو من أحدهما) فقط كالبدئية (أولاً) يكون لما اسم مخصوص بشئ من طرفيهما كالأخوة (السادس قد يوضع لما ولو موضوعها) معاً (اسم فيدل) ذلك الاسم (عليها بالتضمن) سواء كان اسماً مشتقاً كالعلم أو غير مشتق كالجناح

(قوله كالتألب الخ) فان الغالبية والمغلووية والقاهرة والملائمة اضافة بسبب زيادة في القوة أى مبدأ التأثير والتأثر وقصاتها

(قوله فكالاب والابن) قائما حاسلتان بسبب الفاء المتعانة في الرحم وقوله ايما

[قوله والتاطع والمنقطع] فان القطع والانعطاف سببان لحصول التاطعية والمنقطعية اللتين من الاضافات

(قوله لكالعلم والمعلوم) أى العالمية والمعلومية فان هاتين حاسلتان بسبب كون العلم حكاية للمعلوم

(قوله على ان ذلك لا يضبط تقديره) اشارة الى كونها منحصرة في أقسام في التفاه على ان هذا

لا يضبط تقديره وتحديد اشارة الى المحاكات التي هي المذكورة عن قريب فقيه منه على كمال اعتبار وعلى التقديرين متعاقب قوله تكاد أي اما قلنا تكاد ينحصر وماخير هنا ينحصر بناء على انه لا يمكن ابراده بوجه الضبط (قوله لتطابق المعولات) أي منقول المتن ومنقول للمباحث الشرقية أو المنقول والنقول عنه أعني كلامه في التفاه

(قوله كالبدئية) أي بالتقاسم الى ذي المبدأ لا بالنسبة الى المنتهى لاختلاف الاضافة بينهما ولكون

الاسم للفرد لكل واحد منهما

(قوله على ان ذلك لا يضبط تقديره) قلنا من كلام ابن سينا كانس عليه في المقاصد ومثناه ان ذلك

المحصر لا يضبط تقديره وهو تصريح بما علم ضمننا والزاما من قوله تكاد تكون الاضافات منحصرة

(قوله كالبدئية) أي بالنسبة الى ذي المبدأ لا بالنسبة الى المنتهى اذ لا تضاد بين المبدأ والمنتهى كالمسافر

﴿ للتقدم الخامس ﴾ ومن أقسام الخلف التقدم والتأخر قال الحكماء التقدم على خمسة أوجه (الاول) التقدم (بالدية كتقدم المضيء على الضوء) الفاض منه (و) تقدم (حركة الاصبع على حركة الخاتم فان العقل يحكم بأنه تحرك الاصبع فتتحرك الخاتم ولا عكس) اذ لا يصح أن يقال تحرك الخاتم فتتحرك الاصبع (وليس ذلك) أي تقدم حركة الاصبع على حركة الخاتم (بالزمان والا لزم التداخل) فانه اذا تحرك الاصبع في زمان وكان الخاتم في ذلك الزمان باقيا في حيزه لم يتحرك أصلا لزم تداخل الجسمين (ولا بالذات فان حركة الاصبع لما ذات منفصلة عن حركة الخاتم) وليست داخلة في حركته دخول الواحد في الاثنين حتي يكون تقدمها عليها تقدما ذاتيا وظاهرا أن هذا التقدم ليس بالشرف ولا بالاربة (بل) هو بالدية (لان وجودها) أي وجود حركة الاصبع (أنم) وأكمل (في نفسه فأوجب) لذلك (وجودها) أي وجود حركة الخاتم كما أن الضوء القوي الكامل يوجب ضوءا ضميما ناقصا فيما يقابله بحسب استعداده ثبت لذلك بينهما ترتيب عقلي هو التقدم بالدية (الثاني) التقدم بالذات كتقدم الواحد على الاثنين فانه لا تعقل ذات الاثنين وهو ذات هذا الواحد وذاك الواحد (مما ولا يتم له) أي للثنين (ذات الابدانهم سواء فرضنا لهما وجودا أم لا بل ذلك حكم له باعتبار ذاته وحقيقته) من حيث هي (بخلاف الاول) فانه حكم باعتبار الوجود لا باعتبار الماهية في نفسها وقد ظهر مما ذكره ان التقدم الذاتي المسمى بالتقدم الطبيعي مخصوص بميزة الشيء مقبسا الى كله دون سائر علله الناقصة والمشهور

[ قوله كتقدم المضيء ] أي تقدم الشيء للوجب لوجود شيء بحيث لا يتخلف عنه أو هو الفاعل التام في إيجاده فقط أو بانفسهم أمس آخر في الشفاء ما سألناه اذا كان وجود الشيء من الاول على نحو ان يكون الاول منهما زما ان يكون علة لوجب وجود الثاني فان الاول يكون متقدما لوجود هذا الثاني

(قوله تداخل الجسمين) أي بعض الاصبع وحلقة الخاتم

(قوله باعتبار ذاته وحقيقته الخ) فان كان في الوجود الخارجي والذهني فترق بين الحكم الشيء باعتبار الوجود وان يكون الحكم له من حيث الذات في الوجود

(قوله مخصوص الخ) وهو الموافق لما في الشفاء والمباحث للشرقية وأما تقدم العلل الناقصة فلايس قدما على للملوك بالذات بل بواسطة ما توقف عليه الفاعل ويؤيده أهم حصروا العلة في الاقسام الاربعه

(قوله دون سائر علله الناقصة) لما أخرج للمنتصف تقدم المال الناقصة عن التقدم الذاتي لزم ان يدرجه في التقدم المثل واللام تحصر الاقسام في الحجة مع أن ما سيذكره من أن التقدم المثل موجد بنفي اندراج تقدم غير الفاعل فيه الا أن يأول بماله مدخل في الوجود

في كتب القوم ان المحتاج اليه ان كفي في وجود المحتاج كان متقدما عليه بالعلة كالزور  
 المستجمع لشرائط التأثير وارتفاع موافقه وان لم يكن كان متقدما عليه بالذات والطبع وعلى  
 هذا كان التقدم الطبيعي شاملا للمالي النافعة كلها وهم يطلقون التقدم الذاتي على التقدم  
 المشترك بين التقدم الملى والتقدم الطبيعي وهو الترتب العقلي الثاني من الاحتياج  
 المصحح لاستقبال الغاء بينهما داخلة على المحتاج ( اثالث التقدم بالزمان كتقدم موسى على  
 عيسى عليهما السلام فانه ليس لذات موسى ولا شيء من عوارضها الا الزمان فمتناه ان موسى  
 وجد في زمان ثم انقضى ذلك الزمان وجاء زمان آخر ( وجد فيه عيسى ) فالتقدم ههنا صفة للزمان  
 أولا وبالذات ( ومنازعة للاولين بنية ) اذ ليس شيء منهما راجعا الى الزمان بل الاول باعتبار  
 الوجود والاحتياج اليه والثاني باعتبار ذات الشيء وماهيته ( الرابع التقدم بالشرف كالابي  
 بكر على عمر رضى الله عنهما الخامس التقدم بالرتبة بان يكون ) للتقدم ( اقرب الى مبدأ  
 معين والترتب اما على كافي الاجناس ) للترتبة على سبيل التصاعد والانواع الاضافية للترتبة  
 على سبيل التنازل فان كل واحد من هذه الامور للترتبة واقف في مرتبة يحكم العقل  
 باستحالة وقوعه في غيرها أو وضي ( وهو أن يكتفى وقوع للتقدم في مرتبة المتأخر ( كجافي  
 صفوف المجدويحتات ذلك أى التقدم الرتبي حيث يصير المتقدم متأخرا والمتأخر متقدما  
 بما يجعله ) أنت ( مبدأ فقد يتبدى من المحراب ) فيكون الصف الاول متقدما على الصف  
 الاخير ( وقد يتبدى من الباب ) فيتشكس الحال وقس على ذلك حال الاجناس فانك اذا  
 جمعت الجوهر مبدأ كان الجسم متقدما على الحيوان وان جمعت الانسان مبدأ فبالعكس  
 ( وقال للشيخ كاهون ههنا نوع آخر من التقدم ) مفاير للوجود الخمسة المتقدمة ( كالاجزاء الزمان

وجعلوا الشرائط من تمة الفاعل ولذا لم يتعرض له في الشفاء وفي المباحث بان يكون للتقدم الخ اعتبر في  
 الشفاء القرب الى المبدأ عذوف في جميع اقسام التقدم في التقدم في الرتبة تظاهر وفي التقدم بالزمان لان  
 الحاضر الحال بان يمرض وفي التقدم بالشرف نفس للمنى والذي بالشرف كالبدأ المحدود فان السابق في  
 باب له ما ليس لثاني وثاني منه فهو السابق وزيادة وفي التقدم بالطبع والعلة الوجود للتقدم له وجود  
 وان لم يكن الثاني والثاني لا يكون له الا وقد كان الاول وجود

( قوله الرابع التقدم بالشرف ) التظاهر ان الحلاق التقدم على هذا المعنى بحسب الاصطلاح اذ لا تقدم  
 ههنا بحسب القوة الاعتبار ان زيادة الفضل والشرف سبب للتقدم في المجالس غلبا وبهذا الاعتبار يرجع  
 الى التقدم بالرتبة الحسى فلا يكون قسما برأسه

بعضها على بعض ) مثل تقدم الأمس على اليوم واليوم على الند ( فانه ليس تقدماً بالمية ولا بالذات لعدم الاقتران ) واستحاطه فيما بين اجزاء الزمان مع ان التقدم والمتأخر في هذين النوعين من التقدم يجوز اجتماعهما بل يجب ( ولا بالشرف والرتبة وهو ظاهر ) فان الامس واليوم مثلاً متشابهان في التفضيلة وليس بين اجزائه الزمان ترتيب عقلي ولا وضئ بل نقول امتناع الاجتماع كاف لنا في هذه الاوامة ( ولا بالزمان والا لزم التسلسل في الازمنة بأن يكون كل زمان في زمان آخر ( وقد ابطالنا ذلك ) بوجدين في مباحث الزمان ( وقد يجاب عنه بأن ذلك ) التقدم الذي بين اجزاء الزمان ( هو التقدم بالزمان ) أعني التقدم الذي لا يجمع فيه المتقدم للتأخر ( وانه ) أى هذا التقدم الذي سميته التقدم الزماني ( لا يمرض ) أولاً وبالذات ( الا لازمان فاذا أطلقناه على غيره كان ذلك تقدماً بالمرض ) لا بالذات كما حقهناه في تقدم موسى على عيسى عليهما السلام ( كما أن التسمية تفرض الحكم ) عرضاً ذاتياً ( فاذا عرضت لتغيره كان بواسطة الحكم وذلك لا يوجب الحكم كما آخر فكذلك ههنا اذا قلنا لتغير الزمان انه متقدم ) هذا التقدم ( أردنا أن زمانه متقدم ولا يوجب ذلك أن يكون لازمان زمان ) وقد مر في مباحث الزمان نوع تفصيل لهذا المقام ( وهذا ) الذي

( قوله يجوز اجتماعهما ) أى على المشهور بل يجب أى على ما ذهب اليه المصنف وأما الممد فتد عرفت انه ليس مقدماً على الملوك بالذات هو من شرائط التام وجوداً وعندما ولو سلم فيه نوعان من التقدم فن حيث الذات تقدم بالطبع يجوز اجتماعه ومن حيث الاعداد تقدم زماني لا يجوز اجتماعه ( قوله لا يجمع فيه المتقدم للتأخر ) أى لا يجوز اجتماعهما

[ قوله لا يمرض أولاً وبالذات الخ ] وان كانت الحركة واسطة في الثبوت وقد تقدم بحقيقته في بحث الزمان

[ قوله يجوز اجتماعهما بل يجب ] فيه بحث أشرنا اليه في مباحث الزمان وهو ان جواز الاجتماع غير لازم في التقدم الثاني كما في سبق الامة للمدة فتمسك الامة الغير المتأخر المستقل بالتأثير ويجب عدم اجتماعه مع الملوك مع ان مثل هذا سبق ذاتي أى طبعتي عندهم وان اشرك كلام المصنف بأنه تقدم زماني ليس الا فالاولى التمسك في نفي هذين التفسيرين بتساوي اجزاء الزمان في الحقيقة كما ذكره الشارح في مباحث الزمان

( قوله ولا بالشرف والرتبة ) ذكر الشارح في مباحث الزمان جواز كون التقدم ههنا بالرتبة وقد مر سابقه فليترك

ذكرناه أعني القسم السادس من التقدم (بمعني لأبحاث كثيرة بين الطائفتين) منها أن الحكماء لما جعلوه راجعا إلى التقدم الزماني ادعوا قدم الزمان المستلزم لتقدم الحركة والتحرك اذ لو كان حادثا لكاف عدمه سابقا على وجوده سبقا زمانيا فيلزم وجود الزمان حال عدمه والتكامل والمجموعه سابقا برأسه جوزوا تقدم عدم الزمان على وجوده قدما يستحيل معه اجتماع المتقدم مع المتأخر من غير أن يكون مع عدم الزمان زمان (فتأمل فيه) أي في هذا المبني ومحقق حاله كيلا تزل قدمك في تلك الأبحاث عن سنن الصواب والله الموفق (وربما تكلف الحكماء للحصر) أي حصر التقدم في الأنواع الخمسة (وجبا) ليس حصرا عقليا دائرا بين النفي والاثبات بل هو نوع ضبط للحصر الاستقرائي (فقالوا التقدم إما أن يكون حقيقيا أو اعتباريا والأول لا بد فيه من توقف للمتأخر على المتقدم) اذ لو لم يتوقف عليه أصلا لم يكن هناك تقدم حقيقي قطعا (من غير عكس) لئلا يلزم الدور (فالتوقف إما أن يكون توقفه (بحسب الذات) وذلك بأن لا يتم ذات المتأخر إلا بذات المتقدم كما مر في الاثنين والواحد وهو التقدم بالذات (وإما) أن يكون توقفه (بحسب الوجود) دون الذات بأن يتوقف وجود المتأخر على وجود المتقدم لا ذاته على ذاته وذلك على قسمين لأنه إما أن يكون (مع اشتراطه) أي اشتراط وجود المتأخر (بالدم الطارئ) عليه) أي على للتقدم (أم لا) فالأول هو التقدم الزماني لأن وجود المتأخر

### (عبد الحكيم)

[قوله فيلزم وجود الزمان الخ] لأن كل ما هو غير الزمان إنما يعرض له تقدم الزمان بواسطة وقوعه في الزمان  
 (قوله حقيقيا) لا يقبل بالاعتبار  
 [قوله اذ لو لم يتوقف الخ] لا يخفى ما فيه من المصادرة إلا أن يقال للمدعي أورد بمباراة أظهر من الأول فجعل علة له باعتبار الظهور  
 [قوله لأن وجود المتأخر الخ] فيه أن الزمان متصل واحد لا جزؤه له بالتمل حتى يتصور فيه توقف وجود المتأخر على وجود المتقدم غاية ما يقال أنه بعد فرض القسمة وحصول الأجزاء بحكم الوهم فإنه لو كانت الأجزاء موجودة في الخارج توقف وجود المتأخر على وجود المتقدم بحيث لا يمتنع أنما التوقف وإن اعتبر الشخص الوهمي فكلا الوجهان يقال ليس التوقف بمعني الاحتياج بل حصول شيء مرتباً عليه سواء وجد الاحتياج أولا



من أجزاء الزمان متوقف على وجود التقدم منها وعلى عدمه الطارئ عليه فان التقدم منها ما لم يوجد ولم يعلم ببد وجوده لم يتصور وجود التأخر منها وأما الزمانيات فقد عرفت ان تقدمها راجع الى تقدم زمانها فلا يكون التقدم منها من حيث هو متقدم بجماعها للتأخر والثاني وهو أن لا يشترط وجود التأخر بالتقدم الطارئ على المتقدم بل يتوقف وجوده على وجوده فقط هو التقدم بالعلية المتناول لتقدم المؤثر التام وتقدم العلل الناقصة سوى أجزاء الملول (والثاني) أعني التقدم الاعتباري (لا بد) فيجب ( من مبدأ اعتبر إليه النسبة وذلك) للبداء (اما كمال) وهو التقدم بالشرف (أم لا) وهو التقدم بالرتبة وقد يقال التقدم بالشرف راجع الى التقدم بالرتبة لان صاحب الفضيلة رتبة تقدم في المراتب المكينة أو الى التقدم بالزمان لان الافضل ربما كان أسبق في الشروع في الامور وكذلك التقدم بالرتبة راجع الى التقدم الزماني اذ معناه ان زمان الوصول اليه من المبدأ قبل زمان الوصول الى التأخر (تبيينان \* الاول) ان التقدم ان اعتبر فيما بين أجزاء الماضي فكل ما كان ابعد من الآن الحاضر فهو التقدم وان اعتبر فيما بين أجزاء المستقبل فكل ما هو أقرب الى الآن الحاضر فهو التقدم وان اعتبر فيما بين الماضي والمستقبل فقد قيل (الماضي مقدم على المستقبل) وهذا هو الصحيح (عند الجمهور) وانما قالوا ذلك (نظرا الى ذاتهما) فان ذات الماضي متقدمة على ذات المستقبل (ومنهم من عكس الامر نظرا الى عارضهما فان كل زمان يكون أولا مستقبلا ثم يصير حالا ثم يصير ماضيا فكونه مستقبلا يمرض له قبل كونه ماضيا \* الثاني جميع أنواع التقدم مشترك في معنى واحد وهو أن للمتقدم أمرا زائدا ليس للتأخر في (التقدم) (الزائد كونه مقوما) أي جزءا داخلا في قوام التأخر (وفي) التقدم (الذي) كونه موجودا وفي الزماني كونه مضي له زمان أكثر لم يمتص للتأخر

[ قوله وتقدم العلل الناقصة ] هذا على المشهور

[ قوله لان صاحب الفضيلة (الخ) فيه ان كون أحد التقدمين مستتباً للآخر لا يقتضى انحادها

وكذا في الثاني

( قوله ان التقدم للتح ) أي من حيث انه تقدم أمر زائد ليس للتأخر قد اعتبر في الشفاء أمرا

آخر وهو لا يكون شي من ذلك الامر للتأخر الا هو حاصل للتقدم ولا بد منه ليظهر معنى التقدم والتأخر

( قوله كونه مضي له زمان أكثر ) لو قال كونه مضي من ابتداء وجوده زمان أكثر ليظهر شموله لما

انعدم التقدم وزمانه حين وجوده للتأخر لكان أولى

وفي الشر في زيادة كمال وفي الرتبة وصول اليه من المبدأ أولاً ) وإذا عرف أقسام التقدم والتأخر عرف أقسام الملية بالمقاييس فالملية الزمانية ظاهرة وكذا الملية الشرفية كشخصين متساويين في الفضيلة والملية بالرتبة كنوعين متقابلين تحت جنس واحد وشخصين متساويين في القرب الى المحراب والملية بالذات كعزتين متوأمين للملحة واحدة في مرتبة واحدة والملية بالدالة كملتين لملولين شخصيين من نوع واحد وأما بيان ان اطلاق لفظ التقدم والتأخر والملية على الاقسام الخمسة بالاشتراك المعنوي على سبيل التواطؤ أو التشكيك أو بالاشتراك اللفظي أو بطريق الحقيقة والمجاز فليس فيه كثير فائدة يستفي بشأنها والقاهم

### ﴿ الموقف الرابع في الجوهر ﴾

وفيه مقدمة ومراصد أربعة ﴿ المقدمة اما تعريفه ﴾ أى تعريف الجوهر ( فقد علمت من التيسيم ) للذكور في صدر الموقف الثاني وهو أنه ممكن موجود لافى موضوع عند الحكماء

( قوله قالمية الزمانية ظاهرة ) أماعند المتكلمين قائما عبارة عن وقوع الشئ في زمان واحد وأما على رأى الحكماء قائما عبارة عن سلب امتناع اجتماع الشئين وهو عارض للزمانيات دون أجزاء الزمان بخلاف التقدم والتأخر الزمانيين قائما عارضا للزمان ولزمانيات فاقع فى الشرح الجديد للتجريد من ان الملية عبارة عن سلب التقدم والتأخر فى المعنى الذى له التقدم والتأخر على نظر ( قوله من نوع واحد ) اعتبر هذا التيد لتحقيق الملية فان مجرد كون الملتين لملولين شخصياً لا يوجب كونهما معا فى شئ

( قوله فى الجوهر ) الجوهر حجب يستخرج منه شئ ينتفع به على ما فى التاموس نقل فى الاسطلاح الى المعنى الذى ذكرناه يستخرج منه الخواص والاعراض التى ينتفع بها وقيل مشتق من الجهر بمعنى الظاهر ومشتق ان يكون من الجوهر بمعنى هيئة الرجل وحسن منظره

( قوله من نوع واحد ) الظاهر ان تقييد الملولين بكونهم من نوع واحد ليس للاحتراز فان الملتين لملولين من نوعين أيضاً كذلك

[ قوله للموقف الرابع فى الجوهر ] قال الامام الرازى الجوهر مشتق من الجهرسمى الجوهرية لظهور وجوده وظهور وجود العرض لوسم لا يستلزم تسميته بالجوهر لعدم لزوم الاطراد فى وجه التسمية كما قرر ( قوله يمكن موجود لافى موضوع ) ليس مرادهم بالموجود فى تعريف الجوهر الموجود بالفعل والا لكان الشك فى وجود جبل من ياقوت أو بحر من زئبق شكاً فى جوهرية بل معنى هذا الرسم ماهية اذا وجدت كانت لافى موضوع كذا فى حاشية التجريد ورد الاستاذ بان قولنا زيد جوهر من الاحكام

وحادث متحيز بالذات عند المتكلمين (و) علمته أيضاً (من تعريف المرض) في مصدر  
الموقف الثالث بطريق المقابلة وهو أنه عند الحكميم ماهية إذا وجدت في الاعيان كانت لاني  
موضوع وعند المتكلم موجود متحيز بالذات (فلا نفيده) اعتماداً على علمك به (وأما تقسيمه  
فقال الحكماء الجوهران كان حالاً) في جوهر آخر (فصورة) اما جسمية أو نوعية (وان  
كان محلاً لها) أي للصورة (فيقول وان كان مركباً منها الجسم) اما مطلق أو نوع منه  
(والا) أي وان لم يكن الجوهر حالاً ولا محلاً ولا مركباً منهما (فان كان متعلقاً بالجسم  
تلقى التمييز والتصرف) والتحرك (خفس والا فقل) وانما قيدوا التعلق بالتمييز  
والتحرك لان لاقول عندهم متعلقاً بالجسم على سبيل التأثير (وهذا) التقسيم الذي ذكره

[ قوله ماهية اذا وجدت ] قد تحقق هذا التعريف بما لا مزيد فيه فذكر  
[ قوله والتحرك ] أشار بالمطلق الى ان المراد بالتصرف الخاص على ما نص عليه في الشفاء فانه  
المميز لنفس عن العقل لا مطلق التصرف ولذا اكتفى عليه في قوله وانما قيدوا التعلق الخ

الابغائية المستدعية لوجود الموضوع بالفعل كما تقرر عندهم والجوهرية ليست بما يتصف به الشيء في  
الذهن حتى يكتفى بوجود الموضوع فهنا قائم صدق يكون الشيء جوهرًا بالفعل موقوف على التصديق بكونه  
موجوداً بالفعل والشك في الوجود شك في الجوهرية ثم قد يحكم بكونه جوهرًا قبل العلم بوجوده لكن  
المراد منه انه جوهر بالقوة أي ماهية اذا وجدت كانت جوهرًا والجواب منع أن الجوهرية ليست عما  
يتصف به الشيء في الذهن كيف والتحقيق عندهم أن أسرار الجواهر الكلية جواهر حال وجوداتها في  
الذهن بناء على أن الحاصل في الذهن هو ماهيات الاشياء المطابقة للامور الخارجية لتأمل

( قوله وعند المتكلم وجود متحيز بالذات ) هذا التعريف لا يصدق على ماهية الجوهر الاهم الا أن  
يقال مرادهم لوجوده لكان متحيزاً بالذات على قياس ما قيل في تعريف الحكماء أو يمنع جوهرية للماهية  
( قوله وأما تقسيمه فقال الحكماء ) قال في شرح المقاصد هذا التقسيم على رأى اللطائفين من الحكماء  
وعند الاشراف منهم الجوهران كان متحيزاً جزماني وهو الجسم لا غير اذ لا يثبت وجود جوهر حال هو  
الصورة وآخر عمل هو الميولي وانما الميولي عندهم اسم للجسم من حيث قبوله للاعراض المحصلة الاجسام  
النوعية والصورة اسم لتلك الاعراض وان لم يكن متحيزاً فروسائي وهو العقل والنفس

( قوله بصورة ) ان كانت مقولية الصورة على الصورتين بالاشتراك العقلي أو الحقيقية والمجاز فيحصل  
قوله بصورة على معنى الصورة كيلا يلزم الجلب بين معني المشترك أو الحقيقة والمجاز ولا يسلان الانحصار  
( قوله أنوية ) وعلمها الميولي أيضاً

( قوله وان كان محلاً للميولي ) يمكن أن يعتبر قيد البساطة في الحال والحال بقرينة المقابلة للمركب فيخرج  
عن صور المركبات من الميولي ويمكن دوسه في الميولي لانها ميولي آتية فلا يمتثل في الاقسام حينئذ باعتبار الحقيقة

( بناءً ) أى مبنى ( على نفي الجوهر الفرد ) اذ على تقدير ثبوته لا صورة ولا هيولى ولا ما يتركب منهما بل هناك جسم مركب من جواهر فردة ( و ) على تقدير انتفاء الجوهر الفرد ( انما يتم بعد ان يبين ان الحال في التفسير قد يكون جوهرًا ) وهو ممنوع فان الظاهر هو ان الحال في غيره يكون عرضًا غامضًا به فلا يثبت جوهر حال ولا محل ولا ما يتركب من حال ومحل جوهرين ولا جوهر هو محل لجوهر آخر ( و ) بعد ان يبين أيضًا ( ان غير الجسم ) من الجواهر ( لا يتركب من جزئين أحدهما حال في الآخر ) والا لم يسح ان الجوهر للركب من الجوهرين حال ومحل هو الجسم ( ولم يثبت شئ منه ) أى من هذين اليبانين برهان مع أن الاول مخالف للظاهر كما عرفت والثاني محالًا جزم به لجواز وجود جوهر يكون محلاً لجوهر آخر ولا يكون شئ منهما قابلاً للاشارة الحسية فلا يكون ذلك المحل هيولى ولا الحال صورة ولا المركب منهما جسمًا ( ولو أردنا إبراده ) أى إيراد التقسيم ( على وجه لا يتوجه عليه هذا الاشكال ) يعنى الاشكال المذكور بقوله انما يتم الى آخره ( قلنا الجوهر اما له الابداء الثلاثة بجسم ) والمراد أن الجوهر اما جسم ( أولاً ) واذا لم يكن جسمًا ( فاما جزؤه ) واما ليس كذلك فان كان جزءه ( فان كان ) الجسم ( به ) أى بذلك الجزء

[ قوله مبنى على نفي الجوهر الفرد ] وعلى نفي تركب الجسم من الاجسام الصغار كما ذهب اليه ديمقراطيس فان الظاهر ان الحلول يستدعي احتياج الحل الى محل في قومه ووجوده في نفسه

[ قوله محالًا جزم به ] ولو قلنا

[ قوله يعنى الاشكال المذكورة الخ ] وأما ابتداءه على نفي الجوهر الفرد وما في حكمه صادق على ما سيجي  
 ( قوله والمراد ان الجوهر الخ ) يعنى ان التردد وان كان في الظاهر في ماله الابداء الثلاثة أولاً لكن المراد به التردد فيما يترتب عليه فكانه قبل الجوهر اما جسم أولاً وعلى الثاني اما جزؤه أولاً وذلك لان المقصود بيان الانحصر في الاقسام الحسة لا فيما له ابداء ثلاثة أولاً

( قوله مبنى على نفي الجوهر ) وعلى نفي تركب الجسم من الاجسام الصغار كما ذهب اليه ديمقراطيس وسيظهر ان شاء الله تعالى ان ليس لهم برهان على بطلانه

( قوله اذ على تقدير ثبوته الخ ) ذلك أن قول اذ لو ثبت تركب الجسم مما ليس حالاً في جوهر آخر ولا محلاً له وهو الجوهر الفرد

( قوله والثاني محالًا جزم به ) لما كان عام الثبوت بالبرهان محتملاً لا جزم بطريق آخر قال والثاني محالًا جزم به

حاصلا بالفعل (فصورة وإلا فإدانة وان لم يكن جزءاً) منه (فإن كان متصرفاً فيه بنفسه والا ففعل)  
 فهذا تريد حاصر لم يعتبر فيه حصول الجوهر في شيء ولا تركيب الجسم من جوهر حال  
 وجوهر محل لكنه أيضاً مبنى على انتفاء الجوهر الفرد فإن الجسم إذا تركيب منه لم يكن  
 فيه الاجزالي فردة مجتمعة ليس بعضها صورة وبعضها مادة وأما الهيئة الاجتماعية فتأخرجة  
 عن حقيقة الجسم لازمة لها ونجبه عليه أن ما ليس جسماً ولا جزءاً له ولا يتصرف فيه لا يجب  
 أن يكون عقلاً بل جاز أن يكون جزءاً للنفس أو العقل (وقال المتكلمون لا جوهر إلا  
 للتحيز) أي القابل بالذات للإشارة الخسية (كما مر) من أنهم نفوا الجواهر المجردة وحكموا  
 باستحالتها وحينئذ (فإنما أن يقبل) للتحيز (القسم) سواء كانت في نتيجة واحدة أو أكثر  
 (وهو الجسم) عند الاشاعة (أو لا قبلها) أصلاً (وهو الجوهر الفرد) فنقدم أن الجوهر  
 منحصر في هذين القسمين وإن أقبل ما يتركب منه الجسم جوهران من الجواهر الفردة  
 (فتبينان) الأول الجسم عند الجمهور (من الاشاعة) (بمجموع الجزئين) المتألفين لا كل  
 واحد منهما (وعند القاضي) وأباه أن الجسم هو (كل واحد من الجزئين لانه) أي  
 الجسم هو (الذي قام به) التأليف (اتفاقاً منا) والتأليف عرض لا يقوم بجزئين على أصول

[ قوله والا فإدانة ] أي أن لم يكن حاصلاً بالفعل وإن كان معه فلا يرد أن الجسم حاصل لقادة  
 بالفعل لا شعاعاً اتفككا عن الصورة

[ قوله اتفاقاً منا ] الجوهر الفرد ليس بجسم عند الكل وإنما قلنا من لأنه عند الحكماء يحمل بدون  
 التأليف بحلول الصورة في الهيولى

( قوله عرض ) زاده لما مر في بحث الكم أن الاعتباري على ما مر منقسم كالوحدة القائمة بذاته  
 [ قوله لا يقوم بجزئين ] لا بكل واحد منهما وهو متفق عليه بين أصحابنا والحكماء ولا يجمعونها  
 لما مر في المقصد الخامس من مراد الكم من إنكار المتكلمين الحلول السرياني من قولهم لأن اتسام

[ قوله والا فإدانة ] فإن الجسم مع الهيولى أيضاً بالفعل البتة لا شعاعاً اتفككا عن الصورة كما سبق  
 قلنا المراد وجود التركيب بالعلم إلى المادة من حيث أنها مادة لا يكون إلا بالقوة وبالنظر إلى الصورة بالفعل  
 حتى لو جاز وجود الصورة بدون المادة لكان مستلزماً لحصول التركيب بالفعل البتة  
 [ قوله بل جاز أن يكون جزءاً للنفس ] نعم لو لم دليل يسلطها لم يرد هذا فإن قلت مراد المنصف  
 بالجواهر المنقسم في قوله الجوهر ماله إصداً إلى الجوهر المتحقق الوجود فلا ينجبه شيء مما أورده الشارح  
 قلت لا يوجب الإشكال على التقسيم الأول حينئذ أيضاً فلا يلزم المتن

( قوله لانه هو ) الذي قام به التأليف ) نأخيه استدلالاً للقاضي أن كل واحد من الجزئين جوهر

أصحابنا لا امتناع قيام المرض (الواحد) الشخصي (بالكثير) فوجب أن يقوم بكل واحد من الجوهرين للآخرين تأليف على حدة فهما جسيان لا جسم واحد (وليس ذلك نزاع لفظي) راجع الى أن الجسم يطلق على ما هو مؤلف في نفسه أى فيما بين أجزائه الداخلة فيه أو يطلق على ما هو مؤلف مع غيره كما توهمه الآدمي (بل) هو نزاع (في) أمر ممنوع هو (أنه هل يوجد ثمة) أي في الجسم (أمر) موجود (غير الأجزاء) التي هي الجواهر الفردة (هو الاتصال والتأليف كما يثبتة الممتزلة) أو لا يوجد فالجواهر ذهبوا الى الأول قالوا الجسم هو مجموع الجزئين والقاضي الى الثاني فحكم أن كل واحد منهما جسم

الحل يستلزم تقدم الحال فيلزم تقدم التأليف

[ قوله لا امتناع قيام المرض الواحد الخ ] أي الذي لا يتقسم بالكسر لا بكل واحد من أجزائه ولا بمجموعها

[ قوله فهما جسيان ] لانه يتنظم قياس هكذا كل واحد من الجزئين مؤلف وكل مؤلف جسم [ قوله أى لما بين أجزائه ] قرر في نفسه بذلك اذ لا يمكن التأليف بدون التمدد وهو قائم بتلك الأجزاء المؤلفة فانه خلاف المذهب بل بأن يكون لكل واحد من أجزائه تأليف مع الآخر والجسم عبارة عن مجموع تلك الأجزاء المؤلفة بعضها مع بعض أو يطلق على ما يكون مؤلفاً مع غيره فالى الاول ذهب الجمهور والى الثاني القاضي

[ قوله موجود ] زاده لان قيام التأليف بالجسم متفق عليه اما الاختلاف في أنه موجود أو اعتباري (قوله والتأليف) عطف تفسيرى للاتصال اشارة الى أن المراد بالاتصال الاتصال في نفسه اذ لا يمكن ذلك بالقول بالأجزاء

(قوله كما يثبتة الممتزلة) حيث قالوا انه الموجب لصحوة الانفكاك بين الأجزاء كما مر (قوله فقالوا الجسم هو مجموع الجزئين) من حيث هو مجموع لكون جميع أجزائه من الجوهرين والتأليف المعارض لها موجودا

(قوله والقاضي الى الثاني) أى ليس التأليف عرضاً بل اعتبارى فلا يمكن القول بان الجسم عبارة عن مجموع الجزئين لاستلزامه امتناع وجود الجسم لكون التأليف اعتبارياً فقال الجسم عبارة عن الجوهر للمؤلف مع آخر والتأليف خارج عنه شرط لمصولة

مؤلف وكل جوهر مؤلف جسم وقا والجواب ان الممتزى في حقيقة الجسمية هو التأليف في نفسه والجسم ليس بمؤلف بهذا المعنى بل هو مؤلف مع غيره فلا تشكر والواسطة

[ قوله هو الاتصال والتأليف ] عطف التأليف على الاتصال عطفاً تفسيرياً اشارة الى ان ليس المراد بالاتصال الاتصال البدنى المتأني لان تأنيات الجوهر الفرد

ولا يخفى عليك ما في هذا الكلام من النصف ( الثاني ) من التنبيهين ( الجوهر الفرد لا شكل له ) باتفاق المتكلمين ( لانه ) أي الشكل ( هيئة احاطة حد واحد وهو الكثرة أو حدود وهو للمضلع ولا يتصور ذلك الا فيها لجزء فان الحد هو النهاية ولا تمقل ) النهاية ( الا بالنسبة

( قوله ولا يخفى الخ ) لان عرشة التأليف وكونه قائماً بكل واحد متفق عليه بين الاصحاب كما مر وقد فصل في شرح القاسد لان القول يكون الجسم مجموع الجزئين لا يتوقف على كون التأليف موجوداً اما الموقوف عليه كون التأليف جزءاً له فيجوز ان يكون التأليف شرطاً له . ويكون الجسم عبارة عن مجموع الجزئين المتروكين لتأليف فالحق ما قاله الآمدى والقول بأنه توهم هذا وقد قيل النصف تناظر الى كلام القاضي من لزوم عدم اتسام الجسم وعدم استحالة قيام العرض الواحد بشيئين كل منهما جزء الحل وهو مع كونه خلاف للظاهر ليس بشيء لان الجسم عند القاضي عبارة عن الجوهر المؤلفين مع الغير فكيف يلزم اتسامه واستحالة قيام الواحد بمحل منقسم متفق عليه بين الاصحاب وفيه انه تناظر الى كلام المصنف ووجهه ان القول بالتأليف لا يستلزم مجموعية الجسم اذ القول بان التأليف قائم بالمجموع هو خلاف مذهب الجهور وفيه انه يجوز القول بكون الجسم مجموع الجزئين مع قيام التأليف بكل واحد منهما بان يكون عبارة عن مجموع المؤلفين كما مر

( قوله أي الشكل ) أي شكل الجوهر لانه لا يثبتون المقدار فيصح المحصر في قوله وهو الكثرة [ قوله هو النهاية ] أي جزءه الذي ينتهي به الشيء لانهم لا يثبتون الاطراف وكونها نهايات

( قوله ولا يخفى عليك ما في هذا الكلام من النصف ) قيل النصف تناظر الى كلام الثامني من لزوم عدم اتسام الجسم ومن عدم استحالة قيام العرض بشيئين كل منهما جزء الحل والا قرب انه تناظر الى كلام المصنف ووجه النصف فيه ان القول بالتأليف لا يستلزم مجموعية الجسم الا بالقول بان التأليف قائم بالمجموع وهو خلاف مذهب الجهور فكيف يجعل القول بالتأليف مبنى القول بمجموعية الجسم وأيضاً آخر الكلام ينفي ثبوت التأليف عند الثامني مطلقاً وأول الكلام يثبت فلابوجه ليدل أحد الكلامين بحمل الآخر

[ قوله هيئة احاطة حد واحد الخ ] فان قلت ان أراد الاحاطة من جميع الجوانب يلزم ان لا يوجد السطح شكل وان أراد الاحاطة من جهة امتداده ومن حيث انه مقدار فليخط المنتهي شكل البتة مع انهم صرحوا بان الشكل يوجد قسطع دون الخط قلت الجواب يظهر من ملاحظة معنى الاحاطة ( قوله ولا تمقل النهاية ) هذا محمول على حذف الضام بقرينة السياق أي احاطة النهاية ولزوم الاتسام من كون الجزء محاطاً غير خاف على من يعرف مفهوم الاحاطة فلا يرد ان كون الجوهر ذاتية لا يستلزم اتسامه في نفسه وانما كانوا بكونه ذاتية في جواب استدلال التلاسنفة على بطلانه بمحدث الحجب غل ما هو المشهور

الى ذى نهاية) فيكون هناك لامحالة جزآن (ثم قال انماضي ولا يشبه) الجوهر الفرد (شيئاً من الاشكال لان المشاكلة) هي (الاتحاد في الشكل فالاشكل له كيف يشاكل غيره) وهذا ظاهر تقرئنا على ما اتفقوا عليه (وأما غيره) أي غير القاضى من الذين واقفوا على نفي الشكل عن الجوهر الفرد (فلهم اختلاف فيما يشبه من الكرة) أي قال بعضهم هو يشبه الكرة (اذا لا يختلف جوانبه كما ان الكرة لا يختلف جوانبها ولو كان مشابها للمضلع لكان له جوانب مختلفة فكان متقسماً (و) من (المربع) أي قال بعضهم يشبه المربع (اذ يتركب منه الجسم بلا خلو الفرج) وذلك انما يتأتى اذا كان مشابهاً للمربع لان الشكل الكرى وسائر المضلعات وما يشبهها لا يتأتى فيها ذلك الا بفرج (و) من (الثلاث) أي قال بعضهم يشبه الثلاث

[ قوله جزآن ] كل منهما نهاية المجموع

(قوله لان المشاكلة الخ) يبنى ان المشاكلة مشاركة شئ في الاشكال فالاشكل له كيف يشاكل غيره وقال غير القاضى ان المشابهة ليس بمشاكلة بل هو شركة بشئ من الاشكال في وصف فكان الثاني والاثبات راجعاً الى شئ واحد

(قوله أي قال بعضهم) يعنى قوله من الكرة يانزلاً والمائدة محذوف أي ما يشبهه وليس حاصلاً ليشبهه (قوله اذا لا يختلف الخ) قاله جزء مشارك لها في هذا الوصف

(قوله اذ يتركب منه الخ) يبنى ان الجزء يحصل منه الجسم بأي جزء وركب مع آخر بلا خلو فرجه فهو شبيه بالمربع في حصول التركيب منه بلا فرجة على أي جزء وركب بخلاف الكرة وسائر المضلعات فانه لا يحصل التركيب بينهما بلا فرجة على أي جزء وركب بخلاف بل ببعض الاتحاد هكذا ينبغي ان يفهم

(قوله ولا يشبه شيئاً من الاشكال الخ) لو قال ولا يشاكل كما يلائم آخر كلامه لكان أظهر لان المشابهة في الاصطلاح هو الاتحاد في الكيف مطلقاً وأما المشاكلة فهي الاتحاد في الشكل كما سبق في بحث الوحدة

(قوله وأما غيره فلهم اختلاف الخ) تخصيص القاضى ببنى المشاكلة عن الجوهر الفرد وتمتيعه بذكر اختلاف غيره ربما يشعر بان الاختلاف المذكور في خصوصية تلك المشاكلة التي قامها القاضى ولا ينبغي عليك انه بعد الاتفاق على انه لا شكل له لوجه هذا الكلام ظاهراً فتبيل معنى هذا الاختلاف انه لو تشكل كان الاقرب أن يتشكل بكذا وكذا والمفهوم من سياق كلامه في وجوه الاختلاف أن مناه مجرد شبهه بشكل من الاشكال المذكورة في أمر مخصوص لا بيان للمشاكلة ثم عدم اتحاد مورد الثاني والاثبات بين القاضى وغيره لازم البتة

[ قوله وسائر المضلعات ] الظاهر انه يتأتى ما ذكره في الثلاث والمثلثات أيضاً الا اذا كانت متفاوتة



(لانه أبسط الاشكال المصللة قال الآمدي) ما وقع عليه اتفاق المتكلمين من نفي الشكل من الجواهر الفرضي منظور فيه (و) ذلك لانه (اتفق الكل على ان له حظا من المساحة له نهاية) أى حد يحيط به (قطعا) فاذا له شكل لان الجلد المحيط به ان كان واحدا فهو كروي وان كان متعددا فمقطع قال المصنف رحمه الله تعالى (وفيه نظر لاننا لانسلم ان له) أى للجوهر الفرد (نهاية وان سلم) ذلك (فلا يلزم من كونه ذاتية ان يحيط به النهاية) حتى يكون كريا أو مضلعا (والا افترض) فيه (محيط ومحاط فاقسم وأبدا قولهم له حظ من المساحة فظلمهم ارادوا به ان له حجما ما) ولذلك يزداد حجم الجسم بإزيداد الجواهر الفردة فيه (والا) أى وان لم يحمل قولهم على هذا (فهو القول بانقسامه) ولو (وهو لا فعلا) فان ماله مساحة أمكن ان يفرض فيه شئ غير شئ لا محالة فيكون في الجوهر الفرد انقسام وهمي وهو خلاف مذهبهم

(قوله لانه أبسط الخ) ينفى انه يجوز ان يكون شيئا بالبكرة لعدم حصول التركيب بسلا فرجة فيكون شيئا بالمضلع واسطة الثلث ان يحيطه النهاية. بل تطبق عليه كما قالوا ان الخط فان له نهاية مع عدم الاساطة ولذا نقوا عنه الشكل

[قوله (والا افترض في الخ)] لان حصول الشكل عندهم باسطة بعض الاجزاء التي هي نهايات ببعض الآخر ووقوعها بوضع مخصوص لا باسطة المقدار الذي هو طرف للمقدار لانكارهم للمقدار كما مر

في الصغر والكبر فيثبت لا يتأتى التركيب منها بلا خلل فرج بخلاف الربعات فانه قد يتأتى فيه ذلك قطعاً وان كانت متساوية في المقادير فصل هذا وجه تخصيص مناهيته بالربيع امكان تركيب الجسم من كل منها بلا خلل فرج من غير تفصيل وأما غيره من المضلعات فالتما يمكن فيها ذلك التركيب تفصيلا وهو اذا كانت متساوية في المقادير

(قوله لاننا لانسلم ان له نهاية) هنا مخالف لما اشتر بين المتكلمين حيث أجابوا عن استدلال الفلاسفة على بطلان الجزء بمحدث الجبر بان تلاق الطرفين بالنهاية لا بنفس الجزء فلا يلزم انقسامه

(قوله ان يحيط به النهاية) أولا يري ان الخط له نهاية على قول من يقول به وليست بمحيطة به ولذا لم يثبتوا له الشكل

(قوله (والا افترض فيه محيط ومحاط) فالتقسيم لا باعتبار أن أحد القسمين المحيط والآخر المحاط كما يتوهم من ظاهر عبارته لان المحيط نهاية خارجة عن المحاط الذي هو الجوهر الفرد بل بان المحاط لا يكون الا ماله جزء كما ذكرنا سابقاً

(قوله فظلمهم ارادوا به ان له حجما) ولك أن تقول معنى قولهم له حظ من المساحة ان له مداخل

﴿ المرصد الاول في الجسم وفيه فصول ﴾

أى فصلان ﴿ الفصل الاول في ﴾ بيان ( حقيقته وأجزائه ) الخارجية ( وفيه مقاصد )  
ثانية ﴿ الاول ﴾ في حده ومعرفة ( ويطابق لفظ الجسم ) عند الحكماء بالاشتراك ( اللفظي  
( على معنيين أحدهما يسمى جسماً طبيعياً لأنه يبحث عنه في العلم الطبيعي ويندوب الى الطبيعة  
التي هي مبدأ الآثار ) أى هي علة فاعلية لا تار ما هي فيه من الاجسام ( ومعرف ) الجسم  
الطبيعي ( بأنه جوهر يمكن ان يفرض فيه ابعاد ثلاثة متقاطعة على زوايا قائمة وانما قلنا يمكن  
اذ لا يجب ان يوجد فيه ) أى في الجسم الطبيعي ( ابعاد بالفعل ) فضلاً عن كونها ثلاثة

[ قوله في بيان ] أى في كشف الماهية الموجودة في الخارج اما بذاته أو بوازئه فيتناول الحد والرسم

( قوله الخارجية ) أى ما يتركب منه في الخارج

( قوله ومعرفة ) للراد بالحد مطلق المرف

( قوله بالاشتراك اللفظي ) أى لم يستعمل في الاصطلاح للمعنى الاعم لأنه لا يوجد قدر مشترك

بينما فلا بنا في ما سيجيء فلما أردنا ان يخصص رسم واحد قلنا القابل للإبعاد

( قوله لا يبحث الخ ) في الشفاء أما الطبيعي فكل ماسوب الى الطبيعة والمندوب الى الطبيعة أما ما فيه  
الطبيعة وامامها الطبيعية انتهى فالظاهر ان الجسم ما فيه الطبيعة والعلم الطبيعي ما يبحث فيه عما من الطبيعة من  
الآثار واما ما ذكره المصنف رحمه الله تعالى من ان الجسم الطبيعي ما يبحث عن أحواله في العلم الطبيعي  
فيحتاج الى ان يقال كان أصله يأتين مشددين حذف أحدهما لتخفيف كما في شافعي على ما هو التواء وتوله  
اختاره لمناسبة وجه تسمية الجسم الطبيعي كما سيجيء

( قوله ويندوب الى الطبيعة ) حال عن العلم وإشارة الى وجه تسمية العلم الطبيعي

في حصول مساحة الجسم لا ان له في نفسه مساحة ما

( قوله ومعرفة ) أشار به الى أن الراد بالحد هو للمعنى العام للتناول للرسم اذ حدة المذكور الجسم

غير متعين

( قوله لأنه يبحث عنه في العلم الطبيعي ) أى عن أحواله اذ موضوع العلم الطبيعي لا يبحث عن نفس

الموضوع وحذف المتناقض في مثله اعتياداً على الفهم شائع في عبارات التوم

[ قوله اذ لا يجب أن يوجد فيه ابعاد بالفعل ] فيه بحث لأن الامكان داخل على النرض لامل نفس

الابعاد قائم ببيان وجه عدم الاكتفاء برض الابعاد وما ذكره لا يدل على ذلك فكان قوله وتلخيص

الكلام إشارة الى ما ذكر من اختلال كلام المصنف

متقاطعة على زوايا قوتهم ( اما الخط فلا وجود له ) في كثير من الاجسام ( سيما في الكرة  
وأما السطح فان كان لازما لوجوده لوجوب التماسه في الابداد ( فليس لازما لماهيته اذ  
يمكن فرض جسم غير متناه ) في جميع الجوانب ( ولا يكون ذلك مخرجاً له عن حقيقة  
الجسمية ولا تصوراً لجسم لا جسم ) واذا ليس لازماً لماهيته لم يصح تعريفه به وتلخيص الكلام

( قوله أما الخط الخ ) يعني ان البعد هو الامتداد الذي بين النهايتين بحيث يمكن أن يفرض فيه  
من جلس تلك النقطتين وهو خط أو سطح أو جسم تعاقبي ولا شك انه لا يمكن ان يزداد هنا الجسم  
التعاقبي فهو اما الخط أو السطح والخط ليس لازماً للجسم الطبيعي لا لوجوده ولا لماهية والسطح وان  
كان لازماً لماهيته فلا يصح التعريف بشيء مفرماً

( قوله في الكرة ) أي الساكنة فان المتحرك على نفسه يوجد فيه المحور

( قوله لوجوب التماس في الابداد ) وانما الامتداد في الامتداد

( قوله ولا يكون الخ ) فلا يكون الابداد لازماً لثبوت الجسمية ولا لازماً لتصورها

[ قوله وتلخيص الكلام الخ ] اشارة الى أن كلام المتن غير مانحس اذ بين قائدة قيد الامكان بالقياس  
الى وجود الابداد وهو داخل على الفرض وبالتلخيص ان قائدة قيد الفرض بالقياس الى وجود الابداد  
بان وجودها غير واجب في الجسمية وقائمة قيد الامكان بالنسبة الى الفرض غير لازم اذ لو لم يفرض  
فأرض بالجسمية باقية مجازها ولك أن تقول المراد بإمكان فرض الابداد امكان الابداد المفروضة فالامكان  
داخل على الابداد وذلك لان المراد بالفرض التجوز لا التقدير ولا يصدق على المجرّدات اذ الفعل تقدير  
كل شيء وليس لنا جسم يمكن فرض الابداد فيه ويكون للفروض محالاً حتى يكون اعتبار امكان الفرض  
دون المفروض مفيداً وما قيل ان ذلك يمكن الفرض فيه دون المفروض لاستانها لا شكها فليس بشيء  
لانه يمكن العلم بالثلاثة المتقاطعة على زوايا قائمة في اختها من غير الشكل ويؤيد ما ذكرنا في طبيعيات  
الشفاه ان الجسم الطبيعي هو الجوهر الذي يمكن أن يفرض فيه امتداد وامتداد آخر مقاطع على قوائم  
وامتداد تلك مقاطع لها على جميع قوائم وليس للجسم جسماً به ذو امتدادات ثلاثة مفروضة وما قيل  
سيجيء ان الجسم هو الجوهر المقابل للابداد الثلاثة المتقاطعة على زوايا قائمة

( قوله سبأ في الكرة ) اذ لاحظ في الاستنباط والاستدراك اعم تناهي في الوضع اللازم في وجودها لخط  
( قوله لوجوب التماس ) قد سبق أن التماسي قسماً تناه في الوضع وهو كون المقدار بحيث يشار الى  
طرفه اشارة حسية ونه في المقدار وهو كون المقدار بحيث يمكن أن يفرض فيه مقدار محدود مقداره  
وهو الذي دل البرهان على وجوبه ثم ان الجسم اذا وجب أن ينتهي بالفعل في المقدار فانهاؤه يكون  
بسطح بالنسبة سواء قلنا ان تناهيه في المقدار يستلزم تناهيه في الوضع أم لا وأما السطح والخط فربما  
لا يكون لما تناهيه بالفعل اعم تناهيهما في الوضع وان تناهيهما في المقدار كسطح الكرة وما شابهها ومحيطها المنارة

ان يقال انما اعتبر في حده الفرض دون الوجود لان الابعاد للمقاطعة على الزوايا القائمة وبالمثل تكن موجودة فيه بالفعل كما في الكرة أو الاسطوانة والمخروط المستديرين وان كانت موجودة فيه كما في المكعب مثلا فليست جسميته باعتبار تلك الابعاد الموجودة فيها لأنها قد تزول مع بقائه الجسمية الطيفية بعينها واكتفي بإمكان الفرض لان مناط الجسمية ليس هو فرض الابعاد بالنقل حتى يخرج الجسم عن كونه جسما طبيعياً لعدم فرض الابعاد فيه بل مناطها مجرداً مكان الفرض سواء فرض أولم يفرض (ومعني الزاوية القائمة انه اذا قام

[قوله كما في المكعب مثلاً] وهي الاطراف أعني السطوح والخطوط القائمة بعينها على بعض [قوله سواء فرض أولم يفرض] إشارة الى انه المراد بالإمكان وما ذكره الامام من انهم قد ساءوا هذا الامكان بالإمكان العام ليندرج فيه ما يكون الابعاد حاصلة بالفعل اما وجوباً كما في الافلاك أو جوازاً كما في العناصر وما لا يكون شيئاً منها حاصلاً به بالفعل كالكرة المسنة في الاطائل نحت لان الامكان داخل على الفرض لتفسيره بالإمكان العام يوجب شموله لوجود الفرض واجباً وغير واجب وبعدمه مع امكانه وذلك أمر كما ترى فاسد وليس في الافلاك ابعاد متقاطعة على زوايا قائمة فضلاً عن كونها واجبة وأما القاطع بجاورها فان ما هو على سادة ومنفرجة لان البعد في الاقطاب ليس بمقدار ربع الدور على ما تقرر في الحديث كذا ذكره الشارح في حواشي شرح التجريد وأيضاً ان أريد بالابعاد الخطوط أو السطوح في وسط البطونح فليست خاصة في شيء من الاجسام وان أريد بالنهايات هي الكرة المسنة بحاصل واحد منها كذا قيل وفيه بحث لانه قال الامام بعد ما لیس الجسم بأنه الذي يمكن ان يرسم فيه الابعاد الثلاثة المتقاطعة ومضافاً ما وما يفي ان يبين له ان للشهور وان كان انتهاء السطح الى الخط لكنه ليس بكلي اذ قد ينتمي الى التقاطع للمخروط المستدير

[قوله لانها قد تزول الخ] فان قلت الواقع في التعريف مطلق الابعاد والزوايا اما هو الابعاد للمبينة فيجوز التعريف بالمطلق اذ لا يتخلو عن بعد ما قلت اذا جعل المكعب جسماً كروياً لا يتحقق فيه الابعاد المتقاطعة بالفعل فيزول المعلق أيضاً

[قوله واكتفي بإمكان الفرض] قيل عليه قيد الفرض مع الامكان غير مفيد بل غل لأنه يدخل حيزه ما قصد اخراجه، أعني الجواهر المجردة لان فرض الابعاد الثلاثة فيها يمكن غاية الامر أن يكون المفروض محالاً وأقول اما حديث الاخلال فيه فعدما في شرح المقاصد من ان في المجردات يستحيل فرض الابعاد بمعنى ان اتصافها بها من المحالات التي لا يمكن فرضها واما ما أشار اليه من كفاية قيد الامكان فهو مع انه مأخوذ من شرح المقاصد حيث قال والظاهر انه يكفي الامكان أو الغالبية ولا حاجة الى اعتبار الفرض مدفوع بأن بعض الاجسام لا يمكن فيه الابعاد المفروضة المذكورة بالفعل كالافلاك التي تستلزم اشكالها استزماً ذاتياً

خط على خط عموداً عليه لأميل له إلى أحد الطرفين أصلاً حتى حدثت من جهتيه زاويتان متساويتان فكل واحدة منهما قائمة هكذا قائمه قائمه وإذا كان ماثلًا لأحد الطرفين كانت إحدى الزاويتين منفرجة والحادة والأخرى كبرى وتسمى المنفرجة هكذا حادة وتسمى منفرجة (وتصوير فرض الابعاد الثلاثة للقطعة في الجسم (إن فرض فيه بعداً) سواء كان خطاً أو سطحاً لكن تعريفه لقائمة يناسب فرض الخط (كيف اتفق) أي لا تبين لفرضه جهة (وهو الطول ثم) فرض (بعداً آخر في أي جهة شئاً) من الجهتين الباقيتين (مقاطعة) له بقائمة (وهو العرض ثم) فرض (بعداً ثالثاً مقاطعاً لها) بحيث يحصل منه بالنسبة إلى كل من الأولين أربع قوائم أي على زوايا قائمة (وهذا) البعد الثالث (متبين لا يتصور غير واحد) إذ قد تبين لفرضه جهة واحدة بخلاف الأول فإنه يمكن فرضه على وجود ثلاثة والثاني إذ يمكن فرضه على وجهين كما أشار إليه بقوله (وهو العمق وهذا التعيد) أعني كون

على زوايا قائمة قال الشيخ هذا الامكان العام يتناول ما يكون إبعاده حاصلة على طريق الوجوب كالانكسار وما تكون حاصلة لأعلى الوجوب مثل إبعاد الأجرام النجمية وما لا يكون شئ منها حاصلًا بالفعل لكنه يكون ممكن الحصول كالكرة المصنعة قائماً حلتها هذا الامكان على المقارن لعدمه لكان المقطع متوجهاً عليه كثيراً بأن يقال انكساراً جعلت هذا الامكان جزء حد الجسم أو جزء وسطه فالجسم الذي يفترض عليه بعض هذا الإبعاد أو ثلثه بالفعل قد يطل جزء خده أو وسطه لأن القوة لا تبقى مع الفعل فقد بطل أن يكون جسماً انتهى ولا يخفى عدم ورود البحث الأول لعدم دخول الامكان على الفرض في هذا التعريف وكذا الثاني لأن مقصوده أن الامكان للمقارن لعدمه ينافي الوجوب فيلزم أن يكون الجسم الذي فيه واحد منها كالكرة وما فيه الثلاثة كالكمسب خارجان عن التعريف وإنما قال ليس في الكرة المصنعة بعد لأنه لا بد في البعد من كونه بين شيئين هذا لم يرد عليه أن الامكان القابل للامكان أعني الامكان الخاص بجميع الوجود إنما لا يجمع الامكان الاستمدادي للابز خروج شئ من الاجسام المذكورة (بقوله لكن تعريفه لقائمة الخ) في شرح للمقاصد كلامهم تارة يميل إلى أن المراد بالإبعاد الخطوط التي لا توجد في الكرة الساكنة إلا بالقوة الخنصة بخلاف المتحرك كالكرة فإن المحور عندهم خط بالفعل وتارة إلى أنها الخطوط والسطوح التي هي النهايات حيث تفوها عن الجسم الغير المنتهي ولا خفاء في أنها ليست هي التي تقاطع على زوايا قائمة انتهى وفيه بحث لأن كلام الشفاء يدل صريحاً على أن المقصود من ذكر الكرة الساكنة والجسم الغير المنتهي أن البعد بأي معنى يراد لازم لمادية الجسم فلا يصح للتعريف بوجوده لأن التعريف يشتمل ذلك فتدبر

[بقوله قائم يمكن فرضه على وجود شئ بل غير شائعة]

بقاطع الابداد الثلاثة على زوايا ثالثة ( لم يذكر لتمييز الجسم ) عن غيره ( بل لتحقيق ماهيته فان الجوهر القابل للابداد الثلاثة ) للتقاطعة ( لا يكون الا كذلك ) وهو انه يمكن فيه ان يكون تقاطعها على الزوايا الثمانية ( والذي يقبل ابداعا ) ثلاثة متقاطعة ( لا على هذا الوجه انما هو السعاج ) فانه يمكن ان يفرض فيه بعدان متقاطعان على قوائم ولا يمكن ان يفرض فيه بعد ثالث متقاطع للاولين الا على سادة ومنفرجة ( والجوهر لا يتأوله ) فلا يكون هذا التقيد احترازا عنه كما توهمه بعضهم واعتذر له بان المعتزلة ذهبوا الى ان الجسم مركب من السطوح المركبة من الخطوط المركبة من الجواهر المفردة فيكون السطح عندهم جوهر اوليا لم يتبين بعد ان الجسم ليس كذلك وان السطح يجب ان يكون عرضا احتراز عنه على تقدير النزول فتأمل ( وههنا شكوك فلي مطلق التعريف ) أى على كونه مرفعا ( سكان الاول الحد صادق على الهوى ) التي هي جزء للجسم لاطلاق اذ يمكن فرض الابداد المذكورة فيها بواسطة الصورة الجسمية . وامكان فرضها اعم من ان يكون بواسطة أو يغير واسطة ( قلنا )

[ قوله لتحقيق ماهيته ] أى ماهية الجسم أى يكون الفصل أخص من الجنس مطلقا فيكون التعريف للماهية الحقيقية بخلاف ما اذا أطلق عن التقيد فانه يكون بينهما عموم وخصوص من وجه فيكون المركب منهما ماهية اعتبارية كما حقق في موضعه  
( قوله واعتذر ) المعتذر له صاحب الحكايات

( قوله فتأمل ) حتى تعلم ما ذكر من مذهب المعتزلة في الاعتذار لتأييد ان وجود السطح الجوهري ليس مجرد احتمال عقلي بل أمر ممكن في نفس الامر في بادي الرأي ذهب اليه البعض لان الاحتراز مبنى على مذهبهم حتى يرد أن التقيد في التعريف مبنيا على مذهب الغير بينهما اذا كان متأخرا عما لا معنى له لان التعريف تصور للماهية المحدود على ماهو عليه في نفس الامر عند من يرفعه  
( قوله وان كان فرضها الخ ) ولو أريد بلا واسطة لا يصدق التعريف على الجسم لان قبوله بواسطة الصورة بل الصورة أيضا قبولها بواسطة الجسم التعاملي

( قوله ليست الهوى الخ ) يعني أن الهوى لا يفرض وذلك الفرض في ذاته لكونها غير متصلة في نفسها

( قوله واعتذر له ) المعتذر صاحب الحكايات والامر بالتأمل ليظهر ماني الاعتذار بالاحتراز على النزول من البعد الظاهر وقد يقال وجه الامر بالتأمل ان هذا التعريف من الحكماء قد تقرر قبل وجود المعتزلة فكيف يحتمل فيه عما ذكر على سبيل النزول وأنت خير بأن الاحتراز على النزول لا يستدعي وجود القابل بالاحتراز عنه حين الاحتراز

ليست المبرولى في حد ذاتها بحيث يمكن فرض الابداد فيها بل (هي تقبل) الصورة  
(الجسمية و) الصورة (الجسمية تقبل الابداد) للفروضة والمتبادر من عبارة الحد امكان  
فرض الابداد نظرا الى ذات الجوهر فلا يتناول ما يكون بواسطة فان قلت فالحد صادق  
على الصورة الجسمية وحدها قلنا لا بأس بذلك لان الجسم في باديء الرأي هو هذا الجوهر  
المتد في الجهات اعني الصورة الجسمية وان هذا الجوهر قائم بجوهر آخر فلا يثبت لو  
ثبت الا بانظار دقيقة في احوال هذا الجوهر المتد المعلوم وجوده بالضرورة فالقصد ههنا  
تعميق الشك (الثاني) هذا الحد (يصدق على الوهم) ولذلك تسمى الابداد (التخيلية)  
الموهومة (جسما تليميا) فيكون الوهم الذي هو محل الجسم التليمي قابلا لفرض الابداد

(قوله بل هي تقبل الصورة الخ) فيكون قبولها لفرض الابداد بالفرض كحركة راكب السيفينة  
(قوله والمتبادر الخ) فان كلمة فيه تدل على حصول الفرض المذكور في ذاته لان يكون سائلا لها  
بقرانه سواء كان لذاته أو لمر آخر فيتناول الحد الجسم وقوله بواسطة أى في الفرض  
(قوله تعريفة) أى تعريضا للجوهر المتد وهو عين المجموع في باديء الرأي فلا انتزاع لاحد لا يصدق  
تعريف الكل على الجزء ولا بالعكس قائم ولا يخط وما قيل المقصود تعريف المجموع والمراد ايراد التبول  
الخارجي كاسبجي والصورة الجسمية لا قبل الخارجي اذ لا وجود لها بدون المبرولى قابس بشئ لان وجود  
الواسطة في الثبوت لا ينافي انتزاعها في العروض فان الامر الجسد قابل لفرض الابداد في ذاته ولو بعد  
مقارنة المبرولى وكذا ما قيل المقصود تعريف الصورة الجسمية وانتزاع الوحدة فلا يصدق على المجموع  
ماموصوف بالوحدة الجسمية والذرية والشخصية نعم انه مركب والتركيب لا ينافي الوحدة واردة البساطة  
من الوحدة الدال على التنكير بعيد غاية البعد  
(قوله جسما تليميا) ولذلك بحث في الهندسة من الاشكال الجسمية

[قوله قلنا لا بأس بذلك] قيل فيه التزام صدق تعريف الكل على الجزء الوجودي وفيه ما فيه والحق  
أن يقال المراد امكان التبول الخارجي ولا يحصل الا لمجموعها ويمكن أن يجاب عنه بأن مراد الشارح ان  
التعريف للصورة الجسمية لا للجسم المركب فصدق التعريف على الجزء الوجودي لا يضر وانما يضر ان لو  
كان التعريف لكل فان قلت لصدق التعريف على الكل يضر لانه صدق على المباين قلت التوطين الواحدة  
والمراد جوهر واحد يكون كذا فلا يصدق على الجسم لانه جوهران وأما القول بان التبول الخارجي  
ليس الا لمجموع فتعني نعم هي في تحققها الخارجي مقارنة للمبرولى البتة وهذا لا يتنازع أن يكون التبول  
الخارجي للمجموع ألا ترى أن المقدار منقتر في الوجود الخارجي الى الملة ومع هذا قد يكون التبول  
أخارجي له فقط

الذكورة مع انه ليس يحسم بل قوة من القوى الجنسية (فلا المراد) قبول الجوهر فرض الابداد (قبوله) اياه (في الوجود الخارجي) كما يتبادر الى الفهم على ان هذا الشك انما يتوجه اذا كان الوهم جوهرًا ويندفع ايضا بان امكان فرض الابداد فيه ليس بالنظر الى ذاته بل بسبب الابداد المتوهمه (وعلى كونه حداً) مقابلًا للرسم (شكان) ايضاً (الاول) لم تثبت جنسية الجوهر (لا تحته) كما عرفته في المقولات وربما يقال ليس (الجوهر) (جنساً) لما تحته (والا لامتنازت أنواعه بفصول جوهرية) لا بفصول عرضية (لامتناع تقوم الجوهر بالمرض ولزم التسلسل في الفصول) لان الجوهر يكون جنساً له لانه المفروض فلها فصول أخرى جوهرية ايضاً فيلزم امتناع تعقل كنهه الانواع الجوهرية (كما مر) ذلك (في الوجود) مع جوابه وهو انه ليس يلزم من كون الجوهر جنساً لانواع نفس الجواهر ان يكون جنساً لفصول تلك الانواع كما ان سائر الاجناس كذلك (وبما قيل الجوهر هو

(قوله) قوله اياه في الوجود الخارجي) بان يتناق الفرض بحسب وجوده في ذهن (قوله) على ان هذا الشك الخ) انما اوردته في المباحث للشرقية على تعريف الجسم بالذي يمكن أن يرسم فيه الابداد الثلاثة المتقاطعة على الزوايا الثلاثة [قوله لامتناع تقوم الجوهر بالمرض] اما بالمرض القائم فلا يلزم أن يكون متقدماً على الجوهر لكونه مقوماً ومتأخراً عنه لكونه قائماً به وأما بالمرض القائم بجزئه متبع في الاجزاء المحسولة لامتناع حمل الفرض على الجوهر اما بللواطه دون الاجزاء الخارجية كالسرير فانه متقدم بلحية القائمة بالخشب (قوله) فيلزم امتناع الخ) قد يتبع بطلان التالي بناء على عدم ثبوت تعقل شيء من الحقائق بالكنه التفصيلي

(قوله) كما ان سائر الاجناس الخ) أي ليس أجناساً لفصولها ولا لزم تكرار التالي بل اعراض عامة لها

(قوله) قوله اياه في الوجود الخارجي) أي قبول فرض تلك الابداد فيه وإحاطة ان المراد قبول فرض الابداد الثلاثة الخارجية فيه وفي تمام هذا الجواب بعد دخول الامكان على نفس الفرض تأمل (قوله) اذا كان الوهم جوهرًا) والحق انه مرض وذكره في موقف الجواهر باعتبار آله الجوهر أعني النفس وقد يقال هنا الجواب انما يستقيم اذا كان مراد للنصف الاعتراض بنفس الوهم وليس كذلك بل مراده الاعتراض بالجسم الموهوم بدليل ذكره في السند الاجسام التخيلية وابداعها وفي بحث اذلاجه لحل مراده على الاعتراض بالجسم الطبيعي الموهوم وأما الاعتراض بالجسم الطبيعي الموهوم فبعد جدا لظهور مرضيته والاعتراض بنفس الوهم لثبوت جوهرية نظراً الى المراد ذكره في مباحث الجوهر

(قوله) فيلزم امتناع تعقل كنهه الانواع الجوهرية] قد يتبع بطلان التالي لما مر غير مرة من انه



الوجود لا في موضوع تكيه فبدان ليس شيء منهما ذاتيا لكني من الحقائق الأولى (الوجود  
 وانما عرض للوجودات بل) هو (من المقولات الثانية) التي لا يمكن كونها جزءا للابور  
 البينية (و) الثانية (كونه لا في موضوع وانه عديم لا يصلح جزءا للوجودات الخارجية  
 وأجيب عنه بأن ذلك رسم للجوهر لاجد) كيف والاجتناس العالية البسيطة لا يتصور لها  
 حد أصلا فاذا ذكر في تعريفه أمر خارج عن ماهيته فلا يلزم من انتهاء جنسيته انتهاء جنسيته  
 الشك (الثاني مفهوم القابل للإبادة) وكذا مفهوم ما يمكن ان يفرض فيه الإبادة الثلاثة على  
 اختلاف المرات (أمر عديم) فلا يصلح ان يكون فصلا ذاتيا للجسم الذي هو من  
 الحقائق الخارجية فلا يكون التعريف المذكور حدا له (والا) أي وان لم يكن مفهوم القابل  
 أمرا عديما بل كان أمرا موجودا (فترض) أي فهو على ذلك التقدير عرض لكونه من  
 قبيل النسب التي هي من الاعراض (فأم بالذات) أي بالذات التي صدق عليها هذا المفهوم  
 (تكون) تلك الذات (قابلة له وينقل الكلام الى قابليتها له ويتسلسل) والحاصل ان مفهوم  
 القابل اذا كان أمرا موجودا في الخارج كانت القابلية الداخلة فيه أيضا كذلك وهي نسبة لا تقوم  
 بذاتها بل بتبناها فيكون ذلك الغير قابلا لتلك القابلية فينقل الكلام الى القابلية الثانية وهكذا  
 (لا يقال للمتبع هو التسلسل في المؤثرات) أي الملل لوجوب انتهائها الى الواجب وهذا تسلسل  
 في الآثار أي الملولات لان القابلية الثانية معلولة للقابلية الاولى ضرورة ان النسبة معلولة  
 للمتسبين فلا يكون متمما (لانك قد عدت) فيها مر (ان هذا النوع من التسلسل) وهو أن تكون  
 الامور المتسلسلة موجودة معا مرتبة ترتيبا طبيعيا أو وضاعيا (باطل عند الحكماء والمتكلمين)  
 بلا خلاف (وقد يجاب عنه) أي عن الشك الثاني (بان القابلية نسبة وهو غير ما صدق

(قوله تكون تلك الذات الخ) وأيضا يلزم قوم الجوهر بالفرض المحمول عليه لكونه فصلا وهو باطل  
 (قوله والحاصل الخ) يعني انه يلزم التسلسل في الامور الموجودة بناء على ان موجودة مفهوم  
 القابل يستلزم موجودة مفهوم القابلية الداخلة فيه وموجوديتها تستلزم موجودة قابلية القابلية لان  
 ما من شأنه الوجود الخارجي يكون الانساق به فرع وجوده على ماحقه القائل الدواني  
 (قوله قنابلية الاولى) قال تسلسل في الملولات وان أريد به الاستعداد والتسلسل في الملل

لادليل على كون شيء من الحقائق مقولا بالكونه  
 (قوله تكون تلك الذات الخ) وأيضا يلزم قوم الجوهر بالعرض والشهرو انه باطل كما أشار اليه

في الشك الاول

عليه أنه قابل الذي هو ذات وهذا هو الجزء للجسم) يعني إن ما ذكرتم يدل على أن التقابلية ليست موجودة في الخارج وكذا مفهوم التقابل للإبدا لا وجود له فيه فلا يكون فصلا للجسم وهو مسلم لكننا ندعي أن فصل الجسم هو ما صدق عليه مفهوم التقابل لا مفهومه وقد ورد هذا الجواب بأن للذكر في التعريف مفهوم التقابل وقد اعترضتم بأنه ليس فصلا فلا يكون حداً وأيضاً ما صدق عليه مفهوم التقابل أما ذات الجسم فهو نفس المحدود لا مفصله وإما أفرادها ولا شك أنها ليست فصولاً لأنهم إن المصنف مبدئياً لا يتحقق به اندفاع التسلسل للذكر في الشك الأول ويتضح به أيضاً حقيقة الجواب عن الشك الثاني يقال (والآن أوان أن تتذكر) وتتنبه لما قلنا أنه من كيفية تركيب الجنس والفصل وأنه لا تمايز بينهما إلا في الذهن وإن الجنس أمر مبهم) لاثنين ولا تحصل له في نفسه بل انما يتبين (ويحصل) في الذهن (بالتفصل) الذي ينضم إليه (وتصور الفصل هو تحصيل صورة المبهم) الذي هو الجنس (نوماً والتفصل ليس مبهماً ليحصل بفصل آخر فيكون للفصل فصل) فيلزم التسلسل في الفصول كما ذكره (ولا هو نفس المفهوم) أي ليس بفصل الجسم نفس

(قوله ثم إن للمنتف) فيه إشارة إلى رد ما في شرح للقاصد من أنه أورد صاحب المواقف بعد تنقل هذه الأجوبة قبل الجدول جيباً

(قوله إلا في الذهن) وأما في الخارج فتحلجان في الجسم والوجود

(قوله أمر مبهم) أي يصلح لأنواع كثيرة

(قوله لا تعين الخ) أي لا يصير مطابقاً للنوع

(قوله ينضم إليه) بأن يعتبر مقارنته معه فانه يوجب تحصيل للماهية النوعية بل بأن يدخل فيه ويسير

متعلداً معه وفقاً اعتبر الشيخ منه بأن ينضم فيه وقد مر في بحث للماهية

(قوله وتصور التفصل) أي من حيث أنه فصل لا من حيث ذاته

(قوله والتفصل ليس مبهماً) أي ليس يحصل أنواعاً كثيرة وأما لم يحصل الجدل بما لأن ضم المبهم إلى

المبهم لا يفيد التحصيل وقد ينضج بالخاصة المركبة وتحقيقه في موضع آخر

(قوله والتفصل ليس الخ) فيه بحث لأنه إن أراد أنه لا إلهام في نفس مفهوم التفصل فليس لكنه لا يجدي

لأن الأنواع منه أن لا يحتاج التفصل في عمله إلى أمر خارج عن نفس مفهومه وللتصور منها عدم احتياجه

إلى فصل آخر داخل في مفهومه يشمل جزء الآخر وهو جله المبهم وإن أراد أنه لا إلهام له لاني نفس

مفهومه ولا في جزءه فنسوح وما ذكره لا يدل عليه

مفهوم قابل الابداد (الذي هو المرض) على تقدير كونه موجوداً (لكن) فصل الجسم هو (خصوصية الامر الذي هو القابل) للابداد وتلك الخصوصية متحدة بمنه في الخارج وللممكن لنا اطلاع على تلك الخصوصية الاجنب عارضها الذي هو مفهوم القابل اثناء مقامها كما تمام عوارض القبول مقامها اذا جهلت حقائقها كالناطق والحساس والمتحرك بالارادة على ما هو المشهور في كلامهم ولم يرد بقولنا ماصدق عليه أنه قابل ذات الجسم ولا افراده بل تلك الخصوصية المجردة هذا تصوير ما ذكره وبقي ههنا شيء وهو أنه اذا اقيم الماوس مقام الفصل هل يكون ذلك التعريف حتماً حقيقياً أولاً (ونائبهما) أي ثاني المعنيين لفظ الجسم (يسمى جسماً تعليمياً اذ يبحث عنه في العلوم التعليمية أي الرياضية) الباشة عن أحوال السكم المتصل والمنفصل (منسوبة الى التعليم) والرياضة (فانهم كانوا يشتدونها في تداليمهم) ورياضاتهم لنفوس الصبيان (لأنها أسهل) ادراكاً لكونها معلوماً متدقة منتظمة لا يتنازع الوهم فيها العقل بل بواقعه فلا يقع فيها غلط أصلاً والمخالفات فيها على قدرتها انما تكون زاجعة الى الالتفاف وعدم تقبل معانيها على ما ينبغي ولا شك ان الاحسن والاولى في التعليم أن يشتد بالاسهل الاقرب الى الازهان كيلا يمرض لها كلال بل تنحصر به على ادراك ما هو أصعب فان الادراك غذاء للروح (ودلائها أيضاً كيفية تفيد النفس) اذا اعتادت بها (ملكته ان لا تقع) في ادراك الاشياء (دونه) أي دون اليقين فان أمكن هناك

(عبد الحكيم)

(قوله هو خصوصية الخ) أي الامر الخاص هو الذي مفهوم قابل للابداد ولازم قريب له  
(قوله بل تلك الخصوصية) أي ذلك الامر الخاص فانه ما صدق عليه مفهوم القابل بالذات وسدده  
عن الجسم وافراده بواسطة  
(قوله وهو انه اذا اقيم الخ) التحقيق انه اذا اعتبر نفس مفهوم الماوس في التعريف لا يكون حتماً حقيقياً وان جعل ذلك المفهوم مرآة لملاحظة ذلك الخصوصية كان حتماً حقيقياً  
(قوله في العلوم التعليمية) النظام في العلم التعليمي فانه يبحث عنه في الهندسة والبحث في الحساب عن المساحة وان كان بحثاً عن الجلس التعليمي لكن من عروش العدد له  
(قوله منسوبة) حال عن العلوم اشترط الي وجه تسمية تلك العلوم بالتعليمية  
(قوله متدقة) الاتساق الانتظام بقوله منتظمة تأكيدياً يجمع بينهما تقرير عدم الاحتمال في تلك العلوم  
(قوله لا يتنازع الخ) صفة مطابقة للاتساق

تحصيل اليقين فذاك وإن لم يمكن كما في العلوم الثانية اجتمعت في تحميل الظن الأقوي  
 لأنه أقرب إلى ما اعتادت به (وعرفوه بأنه كم قابل للإباد الثلاثة المتقاطعة على الرويا القائمة  
 والتقدير الأخير هنا للتمييز) والاحتراز عن السطح لدخوله في الجنس الذي هو الكم (ولو  
 أردنا أن نجعلهما) أي للمعنى الأول والثاني (في رسم واحد قلنا هو القابل) لفرض الإباد  
 المتقاطعة على الرويا القائمة (من غير ذكر الجوهر والكم) فإن هذا المفهوم مشترك بين  
 الجسم الطبيعي والتعليبي (فهذا) الذي ذكرناه في تعريف الجسم وتعدد معناه إنما هو  
 (عند الحكماء) وأما التكامل فقد عرفت رأينا فيه وهو أن الجسم هو التحيز القابل للقسم  
 ولو في جهة واحدة (وقالت المعتزلة هو الطويل المريض العميق) قال الحكماء هذا الحد  
 فاسد لأن (المتبادر منه أن الجسم يوجد فيه هذه الإباد بالفعل وإنها مناط لجسميته ولا  
 شك في أن (الجسم ليس جسيما بما فيه من الإباد بالفعل لما مر) من أن الخط قد لا يوجد  
 في الجسم بالفعل كما في الكرة وأن السطح لازم لوجوده لا ماهيته (وأيضاً فإذا أخذنا  
 شمة وجعلنا طولها شبراً وعرضها شبراً ثم جعلنا طولها ذراعاً وعرضها أمبياً مثلاً فقد زال

(قوله وقالت المعتزلة الخ) أي اختارت للمعزة هذا التعريف للأوائل كما في المحاكات والاعتراض  
 الحكماء للتأخرين كما يشير إليه عبارة المليات الشفاء فلا يرد أنه لا معنى للاعتراض على المعزة للتأخرين عنهم

[قوله وقالت للمعزة الخ] هم لا يقولون بالجسم التعليبي فلا يقتضى تعريفهم به ولو فرض قولهم به  
 كان مرادهم جمع للمعنيين في رسم واحد كما في قول الحكماء هو القابل الخ  
 [قوله قال الحكماء هذا الحد فاسد] أجيب بأن المراد عما ذكر في تعريف الجسم الخطوط  
 والسطوح حتى يمتنع بأن الجسم قد لا يوجد فيه الخط بالفعل وإن السطح غير لازم لماهية بل معنى  
 التعريف أن الجسم هو الأمر القاهب في الجهات الثلاث ولا شك أن ذهاب الجسم في الجهات الثلاث  
 غير لازم له يصح تعريفه به فإن قلت لو كان عبارة التعريف ماله الإباد الثلاثة لانه لا يستقام ما ذكره لكن  
 العبارة هي الطويل المريض العميق والظاهر لا حول في الكرة قلت قد سبق أن المارول قد يقال للإمتداد  
 الفروض أولاً والفرض للإمتداد للفروض ثانياً والمعنى للإمتداد القروض ثالثاً. ولا شك في تحقق  
 هذه المعاني في الكرة

[قوله وأيضاً فإذا أخذنا الخ] أجيب بأنه لإدالة لعبارة التعريف على تعيين العلول والعرض والمعق  
 حتى يرد الاشتكال بتبدل ما في التبع من الإباد وهما جسيما بيمينها بل المفهوم أن مناط الجسيمة هو مجلس  
 العلول والعرض والمعق أي الذهاب في الجهات الثلاث ولا يلزم منه تبدل الإباد المعنية

عنها ما كان فيها من الابداد وجسميتها باقية) يعنيها فلا تكون الابداد الموجودة بالفعل لازمة للجسمية سالحة لان يعرف بها الجسم (وهذا) الذي ذكره في الشبهة (بناء منهم على اثبات الكمية) التصل وكون الجسم متصلا واحدا في نفسه لا منفصل فيه بالفعل (واما على الجزء) وتركب الجسم منه كما هو مذهبنا ومذهب المعتزلة (فلم يحدث) في الشبهة شيء لم يكن (ولم يزل) عنها (شيء) قد كان (بل استقامت الاجزاء) الموجودة فيها (من طول الى عرض) أو بالعكس (أو نقول المراد) بقولهم الطويل العريض العميق (انه يمكن ان يفرض فيه طول وعرض وعمق كما يقال الجسم هو المنقسم والاراد قبوله للقسمة) لا وقوع القسمة فيه بالفعل وحينئذ يرجع الى الحد الذي ذكره الحكمة ويندفع عنه الفساد الذي أوردوه عليه (ثم اختلف المعتزلة) بعد اتفاقهم على ذلك الحد (في أقل ما يتركب منه الجسم) من الجواهر القردة (فقال النظام لا يتألف) الجسم الامن اجزاء غير متناهية وسيأتي (تقرير مذهبه وابطاله ايضا) وقال الجبائي يتألف الجسم ويحصل (من ثمانية اجزاء) لامن منها وذلك (بان يوضع جزآن فيحصل الطول و) يوضع (جزآن)

(قوله فلا تكون الخ) وان أريد جالس الطول والعرض والصدق كان معنى التعريف ما ينصف بجلس الابداد الثلاثة في ضمن أي فرد كان ماله الى قبوله الابداد الثلاثة كما لا يخفى بناء على اثبات الكمية أي هذه الشبهة ترد على الاوائل الثنايين بثبوت الكليات المتصلة دون المعتزلة الناقين لها (قوله بل انتقلت الاجزاء الخ) فبا قبل الطول والعرض والعمق باق مادام الجسمية باقية والقبول انما هو في أوضاع الاجزاء الزائدة على أصل العلول والعرض والعمق هكذا ينبغي ان يفهم هذا الكلام (قوله أو نقول هنا) ما ذكره الشيخ في الشفاء جوابا للحكمة هذا الممرضين على الاوائل ولا يتم ذلك على رأي المعتزلة لان الجسم عندهم مركب من السطوح والسطوح من الخطوط فالسطوح كالخطوط المتماثلة على زوايا قائمة موجودة عندهم في الجسم لا يمكن وجوده بدونها فيصح التعريف بالابداد الموجودة بالفعل وهذا ظهر عدم ورود الاعتراض الاول عليهم لوجود الابداد الثلاثة في الكرة عندهم وكون الابداد الثلاثة أعني الخطوط والسطوح الجوهريّة مقومة للجسم

[قوله أو نقول الخ] قول المعتزلة بالاجزاء بالفعل لا ينافي هذه الارادة لان امكان فرض شيء غير وجوده بالفعل والمتفق على تقدير القول بها هو الاعتدادات القرشية لا امكان فرضها [قوله فقال النظام] فان قلت ينبغي في المقصد الثاني ان الجسم عندهم مؤلف من اعراض مجتمعة فكيف يتصور منه ذلك للقول قلت الجواهر عندهم اعراض مجتمعة أيضا قريبا يريد بالاجزاء الغير المتناهية جواهر غير متناهية مركبة كل منها من الاعراض المجتمعة



## ﴿ فهرست الجزء السادس من كتاب المرافف ﴾

صفحة	مصحف
٢	النوع الثاني وفيه مقاصد
٢	المقصد الأول
١٧	المقصد الثاني
٢٤	المقصد الثالث
٢٦	المقصد الرابع
٢٧	المقصد الخامس
٢٩	المقصد السادس
٣٦	المقصد السابع
٤٢	المقصد الثامن
٤٣	المقصد التاسع
٤٣	المقصد العاشر
٤٦	المقصد الحادي عشر
٤٩	المقصد الثاني عشر
٥١	المقصد الثالث عشر
٥٦	المقصد الرابع عشر
٦٤	النوع الثالث وفيه مقاصد
٦٤	المقصد الأول
٦٦	« « الثاني
٦٧	« « الثالث
٧٠	« « الرابع
٧٣	« « الخامس
٧٣	« « السادس
٧٧	المقصد السابع
٧٧	النوع الرابع وفيه مقاصد
٧٧	المقصد الأول
٨٤	« « الثاني
٨٦	المقصد الثالث
« « الرابع	
٨٨	« « الخامس
١٠٠	« « السادس
١٠٢	« « السابع
١٠٦	« « الثامن
١٠٨	« « التاسع
١٠٩	« « العاشر
١٢١	« « الحادي عشر
١٢٢	« « الثاني عشر
١٢٩	« « الثالث عشر
١٣٤	النوع الخامس وفيه مقاصد
١٥٤	المقصد الأول
١٤٤	« « الثاني
١٥١	المقصد الثالث وفيه مقاصد
١٥٥	المقصد الأول ١٥٥
١٥٩	المقصد الرابع وفيه فصلان
١٨٩	المقصد الأول ١٨٩











